

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA II (ONTOLOGÍA E HISTORIA
DEL SISTEMA FILOSÓFICO)**



TESIS DOCTORAL

La contribución de J. Maritain a la teología natural

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Juan Jesús Álvarez Álvarez

DIRIGIDA POR

Rogelio Rovira Madrid

Madrid, 2002

La Contribución de J. Maritain a la Teología Natural

Miquel García-Baró López

Juan Jesús Álvarez

Alvarez

Rogelio Ronda Madrid

por unanimidad
junio de 1992

apto cum laude
cuatro de

El Secretario,

Miquel García-Baró

grm m

Juan Jesús Álvarez Álvarez
(Madrid, 1992)

INDICE

- PROLOGO	11
- INTRODUCCION: EL ORDEN DE LA CIENCIA Y EL ORDEN DE LA SABIDURIA.	
CAPITULO I: La concepción maritainiana del saber	17
§1. Triple sentido del vocablo "ciencia".	17
§2. Rasgos esenciales del saber	18
1. Saber es conocer la razón de ser	18
2. Saber es establecer conclusiones necesarias	20
3. Sólo hay saber respecto de lo universal	25
4. El saber se resuelve en lo real	26
CAPITULO II: La clasificación maritainiana de los saberes especulativos.	31
§1. Criterios de especificación y jerarquización de los saberes	31
1. La doctrina de Cayetano sobre los objetos y razones formales	31
A. "Ratio formalis quae"	32
B. "Ratio formalis sub qua"	32
a) El "terminus a quo" y los tres grados de abstracción formal	32
b) El "terminus ad quem" y "modus definiendi" de la operación abs- tractiva	37
2. La doctrina de la subalternación de los saberes	38
§2. Saberes de explicación y saberes de verificación	42
§3. Examen de algunas críticas a la concepción maritainiana	45
§4. Unidad orgánica y vital del saber	51

– PRIMERA PARTE: EL CONOCIMIENTO DE DIOS Y LA LIBERACION DE LA INTELIGENCIA.

CAPITULO III: Fundamentos gnoscológicos del conocimiento de Dios	59
§1. El realismo crítico y la objetividad de la inteligencia	59
1. Justificación filosófica	59
2. Superación del idealismo y del cientismo	65
§2. Naturaleza del conocimiento humano	69
1. El conocimiento como actividad inmanente	69
2. Conocimiento e inmaterialidad	71
3. Conocimiento e intencionalidad	72
4. Pasividad y espontaneidad de la inteligencia	73
5. Los medios de unión entre el cognoscente y lo conocido	74
A. El conocimiento sensitivo	75
B. El conocimiento intelectual	76
§3. El realismo cognoscitivo y el conocimiento de Dios	80
.	---
CAPITULO IV: Fundamentos ontológicos del conocimiento de Dios	85
§1. La intuición metafísica del ser	86
1. Algunas vías paralelas de acceso	86
2. Examen de su naturaleza	88
A. Críticas a la concepción maritainiana	89
B. La última propuesta de una "epistemología existencial"	91
§2. Determinaciones e implicaciones de la idea de ser	97
1. Primeros frutos de la intuición del ser	97
A. Unidad y multiplicidad del ser	98
B. Esencia y existencia	98
C. Los Trascendentales	98
D. El ser como "tendencia"	99
E. Ser en potencia y ser en acto	101

2. Los primeros principios del ser y la razón especulativa	101
A. El principio de identidad	103
B. El principio de razón de ser	105
C. El principio de finalidad	107
D. El principio de causalidad	112
§3. La sobreabundancia del ser y el conocimiento de Dios	114
CAPITULO V: El conocimiento analógico y el estatuto epistemológico de la Teología Natural	117
§1. Los grados de intelección ananoética	117
1. El conocimiento de los espíritus puros creados	119
2. El conocimiento metafísico de Dios	119
3. El conocimiento teológico de Dios	120
§2. La Teología Natural como saber	121
– EXCURSO: El filósofo y la filosofía cristianos	127
– SEGUNDA PARTE: EXISTENCIA Y ATRIBUTOS DIVINOS.	
CAPITULO VI: Diversidad y problemática de algunas respuestas a la cuestión de Dios.	141
§1. Maritain y el problema filosófico del ateísmo	141
1. La significación filosófica del ateísmo contemporáneo	142
A. El "preateísmo" de la inteligencia actual	142
B. Clases de ateísmo	143
C. Inconsistencias del ateísmo contemporáneo	146
D. El ateo y el santo	148
2. El ateísmo contemporáneo y su génesis histórico-cultural	150
A. La dialéctica del humanismo antropocéntrico	150
B. El ateísmo marxista	154

a) Ejemplo típico de "ateísmo contemporáneo"	154
b) Entrañas doctrinales del ateísmo marxista	158
c) El ateísmo y su práctica vital	163
d) Significación cultural del ateísmo soviético	164
C. El ateísmo comtiano	165
3. Reflejo del ateísmo práctico de los creyentes	167
§2. Crítica de Maritain a tres concepciones teístas modernas	172
1. El "antropoteísmo" hegeliano	172
2. La Teología Natural de Bergson	175
3. El pluralismo filosófico y teológico de nuestros días	179
§3. El examen maritainiano de la Teodicea de Descartes	182
1. Las pruebas cartesianas de la existencia de Dios	182
A. La prueba sacada de la idea de lo infinito	183
B. La prueba basada en el existente finito poseedor de la idea de infi – nito	187
C. El llamado "argumento ontológico"	191
2. Los atributos divinos en la Teodicea cartesiana	197
3. Una visión crítica de la Teodicea cartesiana	200
 CAPITULO VII: Las "aproximaciones" maritainianas a Dios	 205
§1. La intuición del ser como vía primordial de aproximación	206
1. Exposición de la vía	206
2. Discusión y valoración críticas	207
§2. Las aproximaciones del entendimiento especulativo: (I) cuestiones prelimi– nares.	222
1. Condiciones objetivas de las pruebas de la existencia de Dios	222
2. La respuesta maritainiana a las objeciones kantianas	225
3. El principio aristotélico "ananké stênai"	226
4. Observaciones finales de carácter general	227
§3. Las aproximaciones del entendimiento especulativo: (II) la consideración maritainiana de las cinco vías tomistas	228
1. La vía por el movimiento	229

B. Consideraciones críticas	315
4. La vía bergsoniana por el testimonio de los amigos de Dios	322
A. Exposición de la vía	322
B. Consideraciones críticas	324
– EXCURSO: El deseo de Dios	324
 CAPITULO VIII: Naturaleza y atributos de Dios	329
 §1. La cuestión de la asceidad divina	330
§2. Los atributos divinos	334
	
 – TERCERA PARTE: DIOS Y EL MISTERIO DEL MAL.	
 CAPITULO IX: Una filosofía de la libertad	343
 §1. El orden de la naturaleza y el orden de la libertad	344
1. La libertad supone la naturaleza	345
2. El orden de la libertad es distinto y aparte del orden natural	347
§2. El acto libre	348
1. Libertad de independencia y libre albedrío	348
2. Libertad de especificación y libertad de ejercicio	349
3. Papel de la inteligencia y la voluntad en la constitución del acto libre	350
§3. El dinamismo de la libertad	353
1. Dos concepciones sobre la libertad de independencia	354
2. Las aspiraciones de la personalidad humana y la conquista de la libertad.	354
A. En el orden social y político	355
B. En el orden espiritual	357
 CAPITULO X: El mal y la inocencia divina	359

A. Nueva exposición de la vía y discusión de objeciones modernas . . .	229
B. Consideraciones críticas	233
2. La vía por las causas eficientes	238
A. Nueva exposición de la vía	238
B. Consideraciones críticas	239
3. La vía por lo contingente y lo necesario	241
A. Nueva exposición de la vía y discusión de varias objeciones	241
B. Consideraciones críticas	244
4. La vía por los grados que hay en las cosas	248
A. Nueva exposición de la vía y discusión de algunas objeciones	248
B. Dos variantes de la cuarta vía	251
C. Consideraciones críticas	253
5. La vía por el gobierno de las cosas	257
A. Nueva exposición de la vía y discusión de ciertas objeciones	257
B. Otras variantes de la vía	259
C. Consideraciones críticas	260
D. Precisiones complementarias	265
6. Discusión general de la presentación maritainiana de las vías tomistas . .	266
§4. Las aproximaciones del entendimiento especulativo: (III) una sexta vía original de Maritain	273
1. Exposición de la vía	273
A. Plano prefilosófico	274
B. Plano filosófico	276
2. Consideraciones críticas	279
§5. Las aproximaciones del entendimiento práctico	295
1. Cuestiones preliminares: el "conocimiento por connaturalidad" y el pre- consciente espiritual	296
2. La analogía de la aproximación a Dios en la experiencia poética y la cre- ación en la belleza	301
A. Precisiones iniciales	301
B. Exposición	304
C. Consideraciones críticas	306
3. La elección del bien en el primer acto de libertad	311
A. Exposición de la vía	311

§1. Perspectiva histórica de la cuestión	362
1. Las reflexiones de la antigüedad clásica	362
2. La herencia agustiniana y tomista	363
3. Análisis maritainiano de otras filosofías sobre el mal	367
A. El pluralismo	367
B. "Inmanentismo cristiano" de Hegel	368
C. La Teodicea leibniziana	368
§2. El mal: ¿misterio o problema?	370
§3. Naturaleza y sentido del mal	375
§4. El mal de naturaleza	380
1. El mal en el "estado de naturaleza pura"	382
2. ¿Puede probarse racionalmente la existencia de una caída original del hombre?	383
3. Sufrimiento y mal moral	385
§5. El mal moral	389
1. El punto de partida maritainiano	390
2. La peccabilidad, condición inherente a todo agente libre creado	393
3. Claves de una respuesta al misterio del mal	395
A. La teoría tomista de la no-consideración de la regla	397
B. La respuesta del agente libre a las mociones divinas	401
C. El decreto permisivo consecuente de Dios	405
§6. La respuesta del Evangelio	407
§7. El mal y el problema de la existencia de Dios	409
 CAPITULO XI: El conocimiento divino del mal	 413
§1. La ciencia divina y el misterio del mal	414
1. Concepción aristotélico-tomista de la ciencia divina	414
2. El conocimiento de lo posible	415
3. El conocimiento de los existentes creados	416
4. El conocimiento del mal y del no-ser	419
§2. Plan de Dios y libertad humana	420
§3. Una incursión maritainiana en la teología de la fé: predestinación y repro-	

bación	421
1. Voluntad divina antecedente y consecuente	421
2. Disimetría de las líneas del bien y del mal	425
3. Crítica de algunos aspectos de la concepción maritainiana	426
 - EPILOGO: HOMBRE Y DIOS. UNA VISION DE CONJUNTO DE LA TEOLOGIA NATURAL DE JACQUES MARITAIN	431
 - NOTA BIBLIOGRAFICA	439

* * *

* **Nota:** Las reseñas de las citas de Maritain se expresarán en abreviatura. La correspondencia de las siglas se puede hallar en el segundo apartado de la Nota Bibliográfica (pp. 440–442).

PROLOGO

Si hay algo que asombra en la biografía intelectual de Jacques Maritain es, sin lugar a dudas, su inagotable sed de verdad, su pasión por lo absoluto y una vibrante inquietud por hallar algo firme a lo que entregarse en cuerpo y alma. Sólo esta vitalidad puede explicar que un niño educado en el protestantismo liberal se convierta en su adolescencia en un ardiente "aprendiz de socialista", recorra en su juventud todos los ámbitos de un pensamiento laicista, cientista y fenomenista que le hizo desesperar de la razón, se transforme después en un entusiasta discípulo de Bergson y acabe recalando –tras su conversión al catolicismo y la lectura de la *Summa Theologica*– en el tomismo.

El encuentro de Maritain con el pensamiento tomista supuso para él, precisamente, el descubrimiento en plenitud de su verdadera vocación filosófica: *"yo que había viajado con tanta pasión por entre todas las doctrinas de los filósofos modernos y no había encontrado sino decepción y grandiosas incertidumbres, sentí entonces como una iluminación de la razón"* (CF, 10).

Este encuentro coincide, por lo demás, con los primeros movimientos de la renovación tomista iniciada años antes con la publicación en 1879 de la encíclica "Aeterni Patris" de León XIII. La inmensa tarea renovadora aparece ante los ojos de nuestro autor en toda su complejidad: *"sacar al tomismo de su encasillamiento histórico o de los manuales de seminario para hacer de él una filosofía viva"* (PJ, OEC VIII 798), exige *"una difícil separación entre la pura sustancia de las verdades que muchos <modernos> rechazan por aversión al fárrago de las opiniones del pasado y todas las escorias, prejuicios, construcciones arbitrarias que muchos <tradicionalistas> confunden con lo que merece realmente la veneración de la inteligencia"*. Y exige, además, para dilatar esa sustancia, *"asimilar lo que hay de verdad en los otros sistemas"* (CF, 10–11).

De acuerdo con esta interpretación, la filosofía de Maritain se podrá definir –como ha hecho Paolo NEPI– como un *"intento de hacer del pensamiento tomista, liberado de todos sus condicionamientos histórico–culturales y recuperado en su fundamental apertura a la verdad filosófica, el lugar hermenéutico para un encuentro entre los principios de la reflexión moderna y contemporánea y los <capisaldi> de la tradición clásico–medieval"*⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Prólogo a *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*, Quaderni di Humanitas, Morcelliana, Brescia 1983, pág. 14.

Laico cristiano integrado en su siglo, la amplitud de horizontes que esta definición de su filosofía supone se halla confirmada por su adaptación al contexto cultural en que le tocó vivir y al que tomó como constante objeto de su reflexión y actividad. *"Cuando uno sigue, en lo concreto, la génesis de su obra, ha dicho Henri BARS, se da cuenta de que no hay libro o ensayo que no haya sido provocado, incitado, por los movimientos errantes y las angustias del espíritu en el tiempo. Ha escrito Art et Scolastique pensando en la condición del artista en el mundo moderno, y particularmente en Rouault. La crisis modernista le arrojó a la crítica del bergsonismo, la crisis de la Acción Francesa le arrojó a la filosofía política. El interés, loable pero equivocado y mal instruido, de los intelectuales por el misticismo le ha obligado a filosofar sobre la experiencia de los santos, en lugar de sólo compartirla. El éxito del existencialismo nos ha valido el Court traité de l'existence et de l'existant. Sin el debate de Bréhier y Gilson ¿habría edificado su teoría de la filosofía en régimen cristiano? Sin el debate sobre la poesía pura, ¿habría escrito Frontières de la poésie? Son los acontecimientos, enfin, los que a partir sobre todo de 1935 le han conducido a expresarse sobre el misterio de Israel, el desastre de Francia, la democracia y el marxismo, los derechos del hombre y la conquista de la libertad, la guerra civil y la guerra justa"*⁽²⁾.

En estas circunstancias, no es de extrañar que Maritain haya dirigido su penetrante sentido intelectual hacia prácticamente todos los ámbitos del saber: *"literatura, arte, ciencia, ética, política nacional o internacional... no se ve ningún dominio de la vida o del pensamiento de su tiempo que no haya habitado, explorado y reconocido personalmente"*⁽³⁾.

Aunque no haya sido, desde luego, el objeto predilecto de los investigadores de la obra maritainiana, la Teología Natural tampoco ha escapado a la mirada de nuestro autor. ¿Cómo no iba a provocar su inquietud si se ocupa de cuestiones que tienen que ver con el destino humano y pueden dar respuesta a su agonía actual? El mal, el dolor, el amor, la existencia de Dios, son asuntos demasiado serios como para que el hombre pueda darles la espalda. Maritain no lo ha hecho, sino que sus reflexiones sobre ellos –en el marco de un saber con pretensiones de ciencia– han nacido de su propia situación espiritual y de la contemplación del estado presente de la civilización humana.

⁽²⁾ Maritain en notre temps, Grasset, París 1959, pág. 23.

⁽³⁾ E. GILSON, "Une sagesse rédemptrice", en Jacques Maritain, son oeuvre philosophique, Revue Thomiste 1948 (48), pág. 21 de la traducción española de Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950.

INTRODUCCION

El Orden de la Ciencia y El Orden de la Sabiduría

- CAPITULO I: LA CONCEPCION MARITAINIANA DEL SABER

§1. Triple sentido del vocablo "ciencia":

¿Cómo acotar adecuadamente el concepto de ciencia? La respuesta a esta pregunta – primera en el orden de las cuestiones que quiero considerar en esta Introducción– lleva implícita toda una concepción de la antropología, y de ella dependen directamente muchas otras consideraciones.

En concreto, desde la perspectiva de un humanismo integral cristiano, Maritain ha optado por el rechazo de un concepto de ciencia unívoco: ¿no hablamos, en efecto, de ciencia divina o ciencia de los santos, de ciencias experimentales, de ciencia del ente en cuanto ente? El mito de la unidad de la ciencia, ya sea de tipo sapiencial o filosófico (como la noción de los antiguos en estado bruto), ya del tipo "inventarial" moderno, o bien rebaja –en el primer caso– la dignidad de ciertos ámbitos del saber humano, o bien los sitúa a todos en un mismo plano de inteligibilidad, dependiendo esencialmente de la misma luz objetiva, con la misma especie de certeza y hasta con el mismo método. De cualquier modo, nos enfrentaríamos aquí con un concepto más o menos reduccionista de la ciencia que no hace justicia ni a la realidad ni al hombre mismo y sus "habitus", cualidades que le perfeccionan intrínsecamente y con las que la razón humana se proporciona a los diversos objetos de ciencia.

Tras esta advertencia preliminar, nuestro autor ha precisado que la palabra "ciencia" comporta en su uso común tres significados principales, que determinan, además, modos diversos de relación respecto al término "sabiduría":

a) En el sentido más comprehensivo, se define la ciencia como "*saber de modo firme y estable*", anclado en la certeza y capaz de un progreso indefinido en la verdad. Desde este punto de vista –que no implica conocimiento exhaustivo sino en Dios– se hablará de sabiduría para referirse a la más alta región de la ciencia o del saber en general.

b) En otro sentido menos global, ciencia y sabiduría se contraponen como la menos y la más excelsa de las zonas del saber. Mientras que la primera conoce "*por el detalle y el condicionamiento próximo o aparente*", la segunda conoce "*por las más altas fuentes y las luces más profundas y simples*".

c) Por fin, se habla también de ciencia haciendo referencia a una "*manera de saber particularmente curiosa e instruida por el gusto propio de las cosas creadas*" (ScetSg,

OEC VI 20–21), como cuando mencionamos –dice Maritain– la ciencia del degustador de vinos o la ciencia del pecador. No hay aquí ya saber firme y estable, y en este sentido extremo y poco importante, la oposición entre ciencia y sabiduría es aún mucho mayor.

Para evitar equívocos respecto a este triple sentido del vocablo "ciencia", conviene advertir que en lo sucesivo me serviré del término SABER para referirme al sentido más general, mientras que distinguiré entre CIENCIAS (particulares) y SABIDURIA –según el segundo sentido–, cuando tengamos que hablar de los diversos grados del saber.

§2. Rasgos esenciales del saber:

... Pero intentemos profundizar un poco más, con Maritain, en la NOCIÓN GENERAL DE SABER. Nos acercaremos así a las notas que lo constituyen y descubriremos las exigencias requeridas por el saber humano para conformarse como tal.

1. ¿Qué queremos decir –se pregunta nuestro autor– cuando afirmamos que sabemos una cosa? En primer lugar, queremos expresar que la conocemos perfectamente. Este carácter de perfección es el dato primero que nos facilita una definición nominal del saber. Evidentemente no se refiere a un conocimiento exhaustivo sino a un estado perfectible de acuerdo con el modo de conocer propio del hombre. Desde el momento en que tal estado se ha alcanzado hablamos de un conocimiento firmemente establecido y apoyados en el cual podemos seguir progresando en la verdad.

Pero, ¿cuál es el criterio que define, desde este punto de vista, la perfección de un conocimiento? Un conocimiento será tanto más perfecto, cuanto más avance y penetre en su objeto. En la cumbre de esa perfección, conocer plenamente una cosa equivaldrá, en definitiva, a saber aquello que la funda en el ser y la inteligibilidad, esto es, a conocer la causa por la cual la cosa es, la conexión entre una y otra, y el hecho de que esta causa sea causa de esta cosa.

Hay que precisar, no obstante, que cuando Maritain habla del conocimiento de la causa, ésta debe entenderse de un modo amplio como razón de ser de la que depende la existencia de algo en virtud de una influencia real (causas extrínsecas: eficiente y final, y causas intrínsecas: material y formal). Desde esta perspectiva, sin embargo, aún quedarían

fuera de nuestra consideración ciertos saberes que no pueden ser explicados por influencias reales, sino solo por sus razones inteligibles: no decimos, por ejemplo, que la esencia del triángulo sea causa de sus propiedades. Se debe generalizar, por tanto, aún más la explicación y decir "causa" en el sentido global de razón de ser. Desde este punto de vista final, ni siquiera las ciencias inventariables (particulares) quedan al margen: las leyes científicas no excluyen la causalidad, antes bien, la suponen como una necesidad de hecho, sin explicitarla ni dar razón de ella. Son pues, según nuestro autor, como sus sucedáneos no ontológicos de primer grado, de forma similar a como las leyes estadísticas lo son en un segundo grado.

El análisis así desarrollado, conduce a Maritain a una primera conclusión, establecida –según él– sólidamente: *"saber es conocer la causa, en el sentido muy general de razón de ser, o los sucedáneos empiriológicos de ésta, y las leyes simbólicas de una causalidad que en sí misma puede permanecer oculta"* (EPh II, OEC II 692).

Este valor explicativo que es esencial en mayor o menor medida al saber, sólo es accesible para la inteligencia humana reduciendo dichas causas a un razonamiento en materia necesaria, esto es, gracias a la demostración. La intuitividad de la inteligencia ("intellectus"), que nos proporciona las primeras intuiciones intelectuales, y el discurso de la razón ("ratio") se controlan aquí mutuamente según aspectos diversos: *"la intuitividad del intelecto es controlada por la razón bajo una cierta relación, bajo la relación de la conceptualización justa o correcta y del rigor de las inferencias lógicas; y el discurso de la razón es controlado por la intuitividad del intelecto bajo otra relación, bajo la relación del reconocimiento del terreno, o dicho de otro modo, bajo la relación de los cambios de dirección a los cuales, siguiendo su camino, el discurso racional está obligado, en algunas de sus articulaciones, por la mirada de intuitividad constantemente dirigida por el espíritu sobre lo real"* (AppSE, 379). Sólo con este doble concurso podemos fundamentar una verdad en razón y alcanzar el saber en su grado supremo de perfección.

De acuerdo con la más pura tradición aristotélico–tomista, Maritain reconoce por lo demás, dos modos posibles de "cognitio certa per causas": conocer el efecto por la causa y conocer la causa por el efecto. El primero es el tipo más puro de saber en la medida en que, fiel a su dinamismo propio, la inteligencia se deja orientar por el ser y sigue el mismo camino que éste: del mismo modo que la causa trae la cosa a la existencia en el orden

del ser, la engendra por así decir para el conocimiento como objeto, en el orden del conocer.

Pero, ¿acaso –se pregunta Maritain– no es también un saber legítimo conocer la causa por el efecto? Y lo explica con un sencillo ejemplo. Un hombre ha sido hallado muerto en el campo. Se busca la causa: ¿suicidio o asesinato? El tipo de herida parece indicar que ha sido asesinado. Se detiene al culpable. Tendremos de este modo la causa, a la que se ha llegado procediendo desde el efecto.

Prosigamos con el ejemplo e intentemos servirnos de él para clarificar más los tipos de saber que se ha diferenciado. Supongamos que el asesino confiesa: el móvil del crimen ha sido los celos. ¿Podremos decir que conocemos el asesinato por su causa? No. Sabremos, dice Maritain, que los celos movieron al asesino al cumplimiento de su acción, pero aún desconocemos en virtud de qué, cuál es la fuente de inteligibilidad capaz de dar razón en el ser de la acción homicida. Ciertamente, podemos referir la causa a la libertad misma del hombre, y ello supone una profundización en el conocimiento por el efecto, o en el conocimiento de la causa del acto como algo dado. No avanzaremos, en cambio, nada en cuanto al conocimiento por la causa como razón de ser explicativa del efecto.

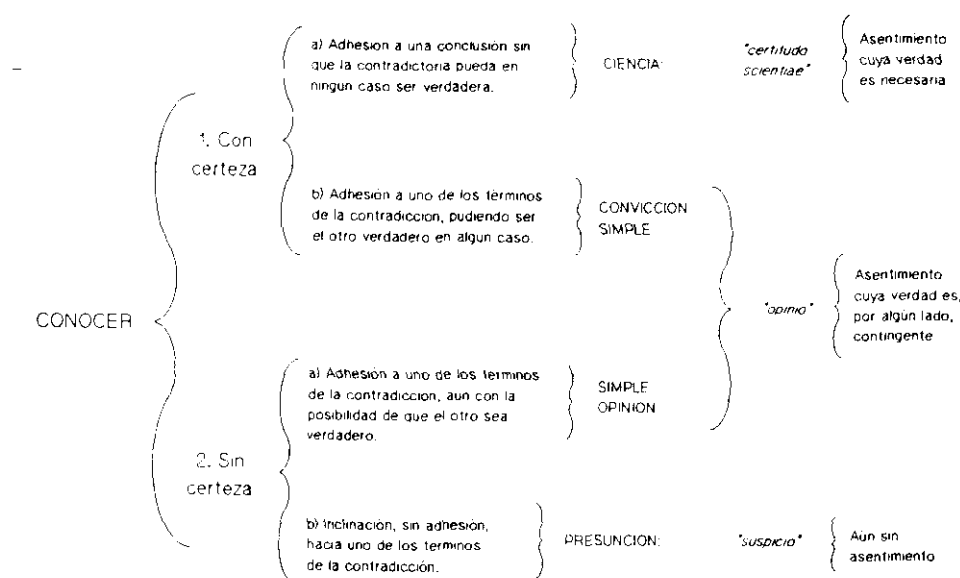
Por contra, consideremos ahora la propiedad del triángulo de que la suma de sus ángulos sea igual a dos rectos. Conocemos esta propiedad como fundada en la esencia del triángulo mismo, no como causa de un hecho o algo dado, sino como razón de ser explicativa de la inteligibilidad misma de dicho polígono.

De acuerdo con estas explicaciones, Maritain concluirá, por tanto, que *hay dos tipos generales de saber, y que el saber por el efecto pertenece al género "quia" (conocimiento en la perspectiva del hecho), mientras que el saber por la causa (cuando se trata de la causa inmediata, al menos) pertenece al género de saber "propter quid" (conocimiento en la perspectiva de la razón de ser o de la esencia).*

2. Volvamos a la definición nominal de saber que esbozamos al principio, para considerar otro aspecto en el análisis maritainiano. Dijimos entonces que el saber es un conocer perfecto, mas –se debe añadir ahora–, perfecto no solo en cuanto a la fuerza de penetración en su objeto sino también en lo que se refiere al modo: conocer las causas, ¿de qué manera? Perfectamente, esto es, con la entera certeza de que es imposible que el acto de conocimiento sea falso. Encaramos entonces una segunda conclusión: *la firmeza y estabilidad*

del saber como necesidad de sus conclusiones.

Téngase en cuenta, sin embargo, que al hablar de la certeza del saber como un verdadero estado del espíritu, Maritain no considera éste desde un punto de vista subjetivo o psicológico. No cabe decir, por tanto, que la alquimia es un saber verdadero y perfecto puesto que los alquimistas estaban seguros de sus conclusiones. Se trata aquí de una consideración objetiva desde la que puede clasificar el conocimiento humano según el esquema siguiente:



(extraído de Eph II, OEC II 699)

Según lo dicho, sólo el tipo 1a) es propiamente saber en el pleno sentido de la palabra. En ese nivel, todo "objeto de asentimiento dado"⁽⁴⁾ como, por ejemplo, "cuatro es el cuadrado de dos", es necesariamente verdadero e indestructible.

⁽⁴⁾ "Objectum scientiae" en Santo Tomás, "objeto de la ciencia que sabe o que concluye" para Maritain.

Ahora bien, ¿habrá que concluir por ello que el objeto mismo de este conocimiento⁽⁵⁾, el número cuatro, debe ser inmutable y necesario? ¿Cómo si no, podría un objeto variable y contingente conducirnos a un saber necesario e inmutable?

Respecto a este eterno problema que ha amenazado siempre con conmovier en sus cimientos la teoría del saber, Maritain hace tres precisiones fundamentales:

a) No todo lo que es, es objeto de saber o conocimiento de modo perfecto: por ejemplo, no lo es lo contingente como tal.

b) Contingencia y necesidad se mezclan en todo suceso objeto de saber.

c) El saber versa sobre las cosas, pero abstrayendo en ellas su contenido necesario e inteligible del que hace su objeto propio, y sin imponer necesidad alguna sobre ellas.

Para explicar esta tercera nota, nuestro autor aplica aquí la distinción que su crítica reconoce entre la "cosa como cosa" y la "cosa como objeto de saber". La primera es el lugar de la contingencia y la singularidad. La segunda es el verdadero "subjectum scientiae", el objeto de un saber indestructible de modo perfecto, un mundo de estructuras inteligibles que no existe separado de la cosa pero que la inteligencia considera aparte mediante su capacidad abstractiva. Gracias a esta distinción, por ejemplo las leyes científicas pueden ser necesarias de derecho sin serlo por ello los sucesos singulares⁽⁶⁾.

Pero con estas tres limitaciones, ¿cómo determinar los géneros de causas que interesan al saber y los tipos de suceso que pueden ser tomados como objeto suyo? Responder, a su vez, a este interrogante, requiere ineludiblemente tratar una cuestión previa, que ya Aristóteles había abordado también con ocasión de su análisis sobre el saber: la

⁽⁵⁾ "Subjectum scientiae" en Santo Tomás, "objeto que hay que saber u objeto de la ciencia que busca" en Maritain.

⁽⁶⁾ En la medida en que la posición existencial de la cosa no forma parte de su estructura esencial, y aquella sufre encuentros e influencias reales no debidas a ésta, habrá que distinguir para elaborar una historia de la cosa misma entre lo que se debe a la naturaleza y lo que le acaece; el acontecimiento se situaría en el plano de lo contingente mientras que los sucesos debidos a su ordenación esencial lo harían en el plano de lo necesario. He aquí la única conciliación posible, según Maritain, entre la necesidad del objeto y la ley científica, y el curso singular y a veces independiente de los sucesos.

consideración de la NATURALEZA DE LO NECESARIO Y DE LO CONTINGENTE⁽⁷⁾.

De forma muy general, Maritain llama necesario a lo que no puede no ser, y contingente a lo que puede no ser. Respecto a la necesidad, cree preciso distinguir entre necesidad de derecho (derivada de una estructura esencial) y necesidad de hecho (cuando la necesidad proviene de alguna posición de hecho). Pero salvo la necesidad absoluta de derecho que se refiere exclusivamente a propiedades esenciales, y el suceso de libertad (en modo alguno necesario, "contingens ad utrumlibet"), que se hallan por así decir en estado puro, el resto de los sucesos del universo contiene, según él, mezcla de necesidad y contingencia.

1) Así, aparte de las propiedades esenciales, podemos hablar de una necesidad de derecho, esta vez "hipotética", presente en "sucesos-propiedades" tales como "todos los radios de esta esfera de metal son iguales". Se trata de un suceso necesario de derecho, bajo el supuesto de su posición en la existencia, esto es, si de hecho esta esfera existe; de ahí que los sucesos de este estilo también sean contingentes bajo otro respecto ("contingens ut semper").

2) Hallamos un segundo grado de contingencia en los sucesos necesarios de hecho. Aquí tienen cabida tanto los que Maritain llama "sucesos de naturaleza" como los "sucesos de casualidad". A su vez, entre los primeros, los sucesos de naturaleza tales como "el sol saldrá mañana" se realizan siempre de forma regular y aparecen como necesarios de derecho bajo este aspecto y como sucesos-propiedades, pero en realidad son sucesos contingentes en mayor medida –ocultamente, en ambos casos–, pues no solo dependen de su posición en la existencia sino de una constelación de posiciones previas (en nuestro caso, astronómicas); aún el hecho de que, una vez constituido el sistema solar, no se den impedimentos al suceso es también una posición de hecho. De ahí que se diga que su necesidad de derecho no es suficiente al suceso, pese a que su realización esté bien asegurada de hecho o sea cuasi-necesaria de derecho ("contingens de facto ut in omnibus"). Se dice, por fin, que son necesarios de hecho en primer grado, considerados en relación a la causa propia que les está preordenada.

Hay, sin embargo, otro tipo de sucesos de naturaleza tales como "el

⁽⁷⁾ Cfr. Eph II, c. I de la *Grande Logique*: Le savoir, OEC II 706 y ss.

avelino en flor dará fruto", que si bien son necesarios de hecho, pueden ser impedidos por otras posiciones de hecho (en nuestro caso, cambios meteorológicos bruscos, por ejemplo). Su necesidad de derecho en modo alguno es suficiente al suceso; están por ello, mal asegurados en la causa propia que les está preordenada y son abiertamente contingentes ("contingens ut in pluribus").

Igualmente lo son los sucesos de casualidad sin causa propia preordenada; por ejemplo, "este pájaro cae del nido". Su necesidad depende sólo de una posición de hecho: la interferencia de series causales independientes ("contingens ut in paucioribus"). A estos dos últimos tipos de sucesos se les denomina también necesarios de hecho en segundo grado, pues se les considera en relación a todo el conjunto de causas de donde proceden.

De acuerdo con consideraciones semejantes, los antiguos comprendieron que sólo la necesidad de derecho puede ser objeto de ciencia y contemplaron la frecuencia en la conexión causa-efecto como un signo de la presencia de estructuras inteligibles que envolvían una tal necesidad. Así pues, sólo los sucesos-propiedad y los sucesos de naturaleza interesan al saber, y las causas que en ellos rigen no son históricas o singulares, sino racionales. En cuanto a los sucesos de casualidad, en los que rigen causas fortuitas, sólo por accidente y en casos aislados puede seguirse un resultado regular, y por tanto ser objeto de saber en la medida en que sean consecuencias particulares de determinadas necesidades de derecho. Así ocurre, por ejemplo, con la regularidad previsible de los eclipses, producidos fortuitamente por la rotación de la luna alrededor de la tierra.

Por otra parte, siendo el saber conocimiento de las causas, éstas se identifican con el "objeto que hay que saber" en el caso de los saberes que conocen la causa por el efecto, y son el medio de conocimiento en el caso de los saberes que conocen el efecto por la causa. En todo caso, como "subjectum" o como "medium", la causa implica una necesidad de derecho, de forma que puesta el efecto la sigue necesariamente. A su vez éste puede ser secundariamente un hecho, pero de por sí es la propiedad o finalidad de las estructuras inteligibles a las que nos referíamos más arriba y que la inteligencia considera aparte en la realidad contingente y móvil.

Queda, en definitiva, como exigencia de la segunda conclusión maritainiana,

que lo contingente como tal (a lo sumo con mera necesidad de hecho) puede ser objeto de certeza, pero no de la certeza propia del saber de modo perfecto: una certeza indestructible derivada de una necesidad de derecho y que da razón del hecho por sus causas, si aquél es el término mismo del conocimiento. (En el saber por el efecto, el término de conocimiento no es el hecho sino la causa misma).

3. Pero Maritain da todavía algún paso más.

En el punto anterior, vimos cómo atribuía al saber verdadero la necesidad de sus conclusiones, y –para salvar este carácter– cómo distinguía la cosa singular de la naturaleza universal. Desde esta conclusión, se verá conducido ahora a admitir como tercera nota que *para el hombre sólo hay saber respecto de lo universal*. En efecto, la necesidad del objeto de saber tiene como condición su universalidad (al menos en el ámbito del saber creado) del mismo modo que la contingencia depende de lo singular como tal, y en último término de la materia como principio de individuación. El universal no es considerado aquí, sin embargo, en cuanto a su extensión, sino como expresión de la esencia y las necesidades inteligibles de la cosa.

Maritain cita en este punto a Cayetano: *"el objeto del saber es la cosa misma, porque es en ella en donde se termina el acto de saber; de otro modo los saberes de lo real no lo serían en la realidad. Pero, puesto que la cosa no puede presentarse ante la inteligencia y terminar el acto de saber más que si se la representa sin las condiciones individuales, es decir, universalmente, o bajo la condición de universalidad, hay que decir que el saber lo es de lo que tiene la universalidad a título de conditio sine qua non. El saber no lo es pues de las cosas tomadas singularmente, porque así están sometidas a la variabilidad, sino de las cosas tomadas universalmente: la universalidad, o el hecho de ser concebida universalmente, (si bien) no es la cosa sabida... y no termina el acto de saber, es, no obstante, la condición sin la cual la cosa no es sabida directamente por nuestra inteligencia. Más o menos, como la aplicación del fuego al combustible no es el fuego mismo ni el principio de la combustión, pero sí la condición sin la cual la combustión no puede tener lugar...*

En otros términos, el saber lo es de las cosas que existen fuera del alma,

pero tomadas bajo una condición que sólo existen en el alma"⁽⁸⁾.

Maritain ha recorrido también otro camino para llegar a esta tercera conclusión: se trata de un análisis del proceder demostrativo. Desde esta perspectiva sólo el inteligible universal es explicativo y da razón del ser de la cosa, porque en definitiva es uno con ella en la realidad. Así, es el hombre en Juan lo que explica que Juan sea un animal racional. Este es precisamente el papel que el universal ejerce como término medio en el silogismo y de ahí que aquél sea necesariamente un universal, tal y como exige una de las leyes del silogismo.

Ya se trate del saber deductivo, ya del saber por inducción, el saber versa siempre sobre lo universal. En el primer caso porque si bien conozco de Juan una nota individual que le es propia, su racionalidad, no le conozco en tanto que individual, sino en lo que tiene de común con otros hombres. En el segundo caso, porque lo propio de la inducción es llevar al espíritu a una conclusión universal.

¿Quiere ello decir que no hay en absoluto saber de lo individual? Maritain ha aclarado también este punto: *"decimos que no hay saber de lo individual como tal. Esto no significa de ninguna manera que no pueda haber de lo individual como tal un conocimiento intelectual indirecto (por reflexión sobre los sentidos, o por medio de la connaturalidad afectiva). Admitimos en este punto de vista, con Juan de Santo Tomás, un concepto propio (indirecto) de lo singular. Tampoco significa que no pueda haber un saber de lo individual, pero no como tal (es decir, en su singularidad, en su incomunicabilidad misma). La caracterología, la grafología, la ciencia de los temperamentos etc., son ciencias de lo individual, que para llegar a lo singular lo perciben a través de un conjunto de nociones universales, subespecíficas, y que se revisten además de un arte en donde la experiencia y la <ratio particularis> desempeñan una función esencial"* (DS, OEC IV 321).

En definitiva, no hay saber de lo individual como tal de modo similar a como no hay saber de lo contingente como tal.

4. Esto es cierto y sin embargo, tal y como exigía Cayetano en el texto más arriba citado, *el saber no sería tal si no se resolviera en lo real, en la existencia.*

⁽⁸⁾ *In II Analit.*, lib. I, c. VIII, fol. 51, col. 4. (cit. por Maritain en EPh II, OEC II 737).

Hemos visto que, según Maritain, la inteligencia no puede aprehender directamente la cosa como tal, sino sólo atendiendo a sus necesidades inteligibles. De éstas se extraerá por medio de la abstracción un concepto. Puesto que la posición existencial de la cosa no forma parte de su estructura esencial (existencia y esencia se distinguen en todo lo creado), hemos considerado a la esencia con una existencia meramente posible. Ciertamente la existencia puede ser objeto de pensamiento ("existentia ut quod quid est"), pero desde esta perspectiva, dice nuestro autor, está en la misma condición objetiva que todo objeto mental y se encuentra en el pensamiento como cualquier otra esencia o determinación inteligible, "ut significata".

La existencia actual, en cambio, el hecho de existir actualmente ("existere in actu exercito") no se incluye en ninguna de nuestras ideas, y si la inteligencia es capaz de atribuirla a un objeto de pensamiento, debe ser fundándose en el testimonio de los sentidos, ya sea directamente, ya sea indirectamente como premisa de un razonamiento, ya sea reflexivamente en la conciencia.

Así será como juzga inmediatamente: "existen cosas"⁽⁹⁾. Con ello, ya se ha atravesado el umbral del juicio (segunda operación del espíritu) para dejar atrás la aprehensión intelectual. El espíritu compone (comparando dos conceptos y captando la conjunción o identidad de sus correlatos reales) o divide (comparándolos y advirtiendo la diversidad de las cosas de que son concepciones), y juzga –afirma o niega– enlazándolos por medio de la cópula.

El verbo mental así elaborado por el espíritu –proposición o enunciación–, tendrá como materia las cosas que están compuestas o divididas como sujeto y predicado (objetos de concepto o conceptos objetivos), y como forma la composición o división misma expresada por la forma verbal "es" o por la expresión "no es".

Maritain advierte aquí, no obstante, que *"la cópula <es> o <no es>, tiene una doble función. En cuanto que ella expresa, en forma sólo material aún, la composición*

⁽⁹⁾ Dicho sea de paso, el saber se convierte así –en la concepción maritainiana– en doblemente deudor del dato sensible. Por un lado, todas nuestras ideas proceden de los sentidos, de cuyos materiales son extraídas las necesidades inteligibles por medio de la actividad abstractiva del intelecto. Por el otro, solo cuando sabemos que un objeto de pensamiento existe podemos estar ciertos de que es verdaderamente posible y constituye una esencia. En el orden del saber, la cuestión "an est" (si la cosa existe) precede a la cuestión "quid est" (de qué naturaleza es).

o la división, enlazando simplemente el sujeto y el predicado sin que el espíritu piense efectivamente el ser como acto, podemos decir que su función es sólo copulativa todavía. (De esta manera, por ejemplo, podemos leer en un libro y por consiguiente formular en nosotros –pero como objeto de simple aprehensión– esta proposición: <un tesoro está escondido aquí>, sin que por eso demos ningún juicio). En cambio, en cuanto expresa el acto vital de asentimiento (afirmación o negación) interiormente llevado a cabo por el espíritu, que piensa entonces formalmente el acto de ser en cuanto acto, la cópula tiene una función propiamente judicativa. Por ejemplo, supuesto que nos entreguemos a formular en nosotros esta misma proposición <un tesoro está escondido aquí>, pero entonces dando un juicio, al afirmar expresamente" (EPH II, OEC II 403–404).

Ciertamente, toda proposición hace referencia a la existencia (actual o ideal) de un sujeto con tal predicado y, por tanto, aun funcionando como cópula el verbo ser significa existir; pero cuando su función es meramente copulativa esta existencia no está todavía formalmente pensada como acto ("ut exercita"): estrictamente no puede decirse, según nuestro autor, que haya aún juicio acabado. Un adecuado análisis psicológico del juicio, dice, nos muestra que cuando el espíritu prepara la materia y compone, construyendo enunciaciones por la simple inspección de los términos, recurriendo a la experiencia sensible, o por un razonamiento que resuelve en sus principios la enunciación considerada, dichas enunciaciones aún son objeto de simple aprehensión y no de juicio. Aquí el verbo ser juega un papel meramente copulativo. Sólo después de la composición formal, el juicio completo identifica o diversifica los conceptos en una proposición referida ya a la existencia extramental (actual en el caso de las verdades de hecho, o posible en el caso de las verdades eternas o de derecho), y es por tanto verdadero o falso, conforme a lo que es o no.

Quiere todo ello decir, en definitiva, que sólo el juicio tiene alcance suficiente para responder a la ordenación del saber a la existencia, y ostenta por ello la primacía en la teoría del saber maritainiana. No estará de más retener en la memoria este hecho pues, como veremos, algunos críticos han acusado precisamente al filósofo francés de infravalorar el papel del juicio.

Para acabar de comprender más claramente este punto, nos será muy útil completar la exposición con un ejemplo que el mismo Maritain ofrece. Examinemos pues, el proceso seguido por el espíritu –en cuanto a sus operaciones, no en cuanto al modo

demonstrativo— para alcanzar una proposición filosófica tal como "el hombre está dotado de libre albedrío".

En primer lugar, describe nuestro autor, por el testimonio de los sentidos nos hacemos cargo de la existencia actual de un hombre, Juan, y por tanto de su existencia posible y de que constituye una esencia.

La inteligencia se eleva entonces por la abstracción, desde lo inteligible en Juan hasta el universal "hombre" como objeto de simple aprehensión, y por tanto envolviendo la existencia posible de Juan únicamente "ut significata". "Hombre" ha quedado constituido como "subjectum scientiae" y "objeto que hay que saber".

Dejamos la primera operación del espíritu y el universo de las esencias para escuchar ahora a la inteligencia juzgar: "el hombre está dotado de libre albedrío". Comparando los dos objetos de concepto, el espíritu ha descubierto su identidad y los ha compuesto identificándolos en la existencia extramental del hombre ("ut exercita", pero no actual sino posible, "absoluta a tempore"). De este modo, el juicio emitido es verdaderamente "objectum scientiae" u "objeto de la ciencia que sabe", en la medida en que su validez no depende de la existencia actual, singular y contingente, de Juan. El acto de saber termina pues en el universal "hombre".

Pero así acabado, dice Maritain, este acto sobreabundará todavía. El proceso del espíritu no ha terminado aún, pues la universalidad, como vimos, es una condición del saber pero no su objeto. Si el enunciado científico no requiere nada más como tal, su aplicación a lo real precisa que el juicio alcance a lo sensible existente en acto. "El hombre está dotado de libre albedrío" pasa así de su significado propio como universal con existencia posible a un sentido secundario que lo planta en la existencia actual indeterminada de un "individuum vagum": "hay hombres y están dotados de libre albedrío". El tránsito se justifica aduciendo que si bien un término común significa primaria e inmediatamente una naturaleza universal, se refiere secundaria y mediatamente a los sujetos individuales en los que dicha naturaleza se encuentra realizada. Yo sé así que Juan está dotado de libre albedrío, y el saber humano habrá alcanzado su plena integridad: nacido de la cosa termina en la cosa.

- CAPITULO II: LA CLASIFICACION MARITAINIANA DE LOS SABERES ESPECULATIVOS⁽¹⁰⁾

§1. Criterios de especificación y jerarquización de los saberes:

En el capítulo precedente, hemos visto a Maritain descubrir un "universo de existencia" constituido por las cosas existentes fuera del espíritu, y un "universo de inteligibilidad" compuesto por objetos de concepto universales abstraídos y separados de la existencia para ser conocidos, pero unidos a ella para poder tener consistencia; de manera que, percibiendo el mundo de la inteligibilidad en su necesidad absoluta por la aprehensión, alcanzamos el mundo de la existencia por la resolución del juicio. Siguiendo estas pautas, nuestro autor había llegado a caracterizar en sus diversas notas una teoría general del saber.

Intentaremos ahora delimitar las perspectivas propias de los diversos saberes, sirviéndonos del vocabulario técnico escolástico, tal y como Maritain los contempla de acuerdo con una peculiar y actualizada combinación de la doctrina de los objetos y razones formales de Cayetano⁽¹¹⁾, la clásica distinción de los tres grados de abstracción formal –que nuestro autor denomina órdenes de visualización abstractiva– y algunos otros apuntes de Juan de Santo Tomás:

1. Dentro de la DOCTRINA DE LOS OBJETOS Y RAZONES FORMALES,

⁽¹⁰⁾ *"La división de la filosofía en especulativa y práctica tiene relación, no con la especificación de los diversos saberes filosóficos, sino con el fin al cual están ordenados. Si el fin perseguido es el mero conocer, tenemos la filosofía especulativa; si el fin perseguido es el bien del hombre, tenemos la filosofía práctica"* (EPh I, OEC II 263–264). (Puede consultarse también ScetSg, OEC VI cap. III y "Éclaircissements sur la philosophie morale"; IC, OEC X 161; PG 71–73; AES, OEC I 621–625; RTI, OEC V 340–342 y DS, OEC IV cap. VIII y especialmente su Anejo VII, donde nuestro autor presenta un clarificador esquema sobre estos asuntos y cita minuciosamente los textos clásicos competentes).

Para nuestro propósito sólo interesan los saberes especulativos. En cuanto a los saberes prácticos, actúan por vía compositiva hasta determinar concretamente la acción que se debe realizar y precisan de otro orden epistemológico que no vamos a considerar. (Cfr. "Éclaircissements sur la philosophie morale" en ScetSg, y DS, Anejo VII).

⁽¹¹⁾ Maritain ha recogido las explicaciones de Cayetano (*In Iam.*, q. 1, a. 3 y 7) completadas por Juan de Santo Tomás (*Curs. Theol., in Iam.*, q. 1 disp. 2, a. 3 a 11) en tres obras fundamentalmente. Con la ocasión propia de distinguir la ciencia teológica de la ciencia de los bienaventurados, se ocupa de esta doctrina en DPhChr, Note II: Sur la philosophie morale (OEC V 285–289). Para aclarar la diferencia específica entre la Filosofía de la Naturaleza y las ciencias (ambos saberes propios del primer grado de abstracción), la trata largamente en PhNat, III (OEC V 940–949). Por fin, para delimitar el objeto formal propio de la metafísica y el modo de acceso de la inteligencia a él, la ha tratado en SI, IV (OEC V 607–608).

Maritain considera en primer lugar lo que Cayetano llama "ratio formalis objecti ut res" o "ratio formalis quae".

A. Puesto que se trata del aspecto bajo el cual la cosa se ofrece a la mirada del sujeto cognoscente provocando una primera determinación de sus hábitos intelectuales, y de ella derivan las propiedades de un sujeto de saber, Maritain lo denomina "reclamo de inteligibilidad". Por ejemplo, "entitas" en Metafísica, "quantitas" en Matemáticas, "mobilitas" en Filosofía de la Naturaleza. El objeto formal de estos saberes será pues: "ens sub ratione entitatis", "ens sub ratione quantitatis" y "ens sub rationi mobilitatis" respectivamente. El primer término –"ens"– constituye el objeto material sobre el que versa tal saber determinado ("subjectum scientiae"); el segundo –"entitas", "quantitas", "mobilitas"– el reclamo de inteligibilidad derivado de la cosa, y el conjunto formado por ambos el "objectum" o "subjectum formale quod", que no es sino el objeto material tomado bajo una determinada perspectiva formal. Maritain lo ha llamado en general "esfera de inteligibilidad fundamental o de primera determinación".

B. La segunda cara de la doctrina de Cayetano, viene definida por la "ratio formalis objecti ut objectum" o "ratio formalis sub qua". Puesto que se trata de la perspectiva formal bajo la que el objeto –determinado por la "ratio formalis quae"– es alcanzado por el espíritu, Maritain lo denomina "luz objetiva". Se caracteriza por un tipo determinado de inmaterialidad en el modo de abstraer:

a) Si consideramos aquí en la operación abstractiva el "terminus a quo", deducimos los tres grados de abstracción formal⁽¹²⁾ en la medida en que

(12) Siguiendo a Santo Tomás en un famoso texto del *De Trinitate* (q. 5, a. 1), y al propio Cayetano, Maritain dirá que de modo similar a como hay un doble tipo de composición, la del todo con las partes y la de la forma con la materia, hay también un doble tipo de abstracción.

La "*abstractio totalis*" extrae el todo universal en relación a sus partes y nos sitúa en el plano de la extensión, como cuando abstraemos el objeto de pensamiento "hombre" de Juan, Pablo, Carlos, o el objeto de pensamiento "animal" de hombre, perro, vaca etc., Progresamos siempre hacia términos comunes de mayor amplitud y generalidad. Ciertamente la esencia de "hombre" y de "animal" está también aquí contenida, pero sólo implícita, alusiva o "ciegamente", y de forma que no es utilizable por el pensamiento. Cayetano dice, por ello, que la "*abstractio totalis*" camina en el sentido de la potencialidad y de la menor inteligibilidad: a medida que avanzamos en la generalización de "actualidades específicas" nos introducimos, puesto que el género contiene sólo en

nos vamos alejando de la materia como principio de inteligibilidad relativa ("recessus a materia"). A la vez que primeros principios de especificación de los saberes, los órdenes de visualización abstractiva serán por ello también criterios iniciales de su jerarquización⁽¹³⁾.

*En un primer estadio, el ser aparece ante la inteligencia como envuelto en la diversidad cualitativa de lo sensible. Hacemos abstracción, dice Maritain, de la "materia individual" y de las condiciones de singularidad contingente que esconden al ser en la sensación pero no de la "materia sensible" ("cum materia sensibilis, non tamen hac").

Esta es la abstracción propia de la filosofía de la naturaleza (instancia filosófica y sapiencial), de las ciencias de la naturaleza (instancia inventarial o empiriológica) y de algunas otras "ciencias filosóficas" entre las que Maritain incluye a las ciencias humanas⁽¹⁴⁾. Sus objetos dependen de la materia "secundum esse et

potencia a sus inferiores, en la esfera de la potencialidad. Cuanto más abstracto es el universal, más conocido es "para nosotros", pero no "en sí mismo". La abstracción total nos hace acceder, sí, al orden de lo inteligible y de lo universal, y superar el ámbito del mero conocimiento sensible, pero es un tipo de abstracción común tanto al conocimiento precientífico como al científico que la supone.

Por su parte, la "*abstractio formalis*" consiste en la extracción, una vez separados los datos contingentes y materiales, del tipo inteligible, de lo que es de la esencia o razón formal de un objeto de saber. Cayetano dirá que camina en el sentido de la actualidad, la distinción y la inteligibilidad, de manera que cuanto más abstracto es el objeto, más es conocido "en sí mismo", al margen de elementos potenciales y materiales. Esta es la abstracción propia del saber y de la que se trata al hablar de los grados de éste.

Un ejemplo muy claro de abstracción formal lo tenemos en la abstracción matemática. En cambio, cuando decimos "hombre" el mismo término se emplea para los dos tipos de abstracción. En un caso, el de la abstracción total, podríamos decir "bípedo implume" y quedaría a salvo la extensión del universal como tal, pero seguiríamos sin alcanzar la esencia del objeto. Por la abstracción formal, diríamos "hombre" y habríamos abstraído el tipo inteligible por un acto de pensamiento distinto al primero.

⁽¹³⁾ Sobre este punto en particular, seguimos a Maritain en DS (OEC IV 333–338); SI, (OEC V 604–615) Y PhNat (OEC V 834–850), como textos más importantes. A su vez, nuestro filósofo ha recogido esta doctrina de Cayetano (*In de Ente et Essentia*, q.1) por lo que se refiere a la distinción entre "*abstractio totalis*" y "*abstractio formalis*", y del mismo autor (*In lam.* q. 1, a. 3) y de Santo Tomás (por ejemplo, *In Boet. de Trin.*, q.5, a. 1 ó *In Met.*, VI), por lo que hace a los diversos grados de abstracción formal.

⁽¹⁴⁾ Nuestro autor llama "puro y simple primer grado de abstracción" a la abstracción que se aplica en las ciencias particulares. En estos saberes, la intuitividad viene de parte del "sentido inteligenciado" y de la cogitativa o "*ratio particularis*", con los que el espíritu contempla lo real.

La filosofía de la naturaleza, en cambio, participa de la intelección metafísica propia del tercer grado de abstracción y en ella es la imaginación creadora la que entra en juego, iluminada esta vez por el intelecto agente, para aplicar su mirada a lo real. (Post-scriptum II de AppSE, 405 y ss).

En cuanto a las "ciencias filosóficas" que derivan también de este primer grado de abstracción, nuestro autor nunca ha determinado su número de forma clara y tampoco les ha dedicado un estudio técnico y completo. Trataremos algo acerca de ellas en nuestro §3.

intellectum", no sólo para existir sino para ser captados en una definición, y su objeto formal general será "ens sub ratione mobilitatis".

Se accede, por tanto, por esta vía al ser inteligible comprometido en la existencia sensible: el "inteligible sensible", constituyente de un "universo de realidad inteligible sensible". De éste forman parte las leyes de la generación y la corrupción, el movimiento, las acciones y pasiones de los cuerpos etc.,

*En el segundo grado de abstracción formal, el ser se enfrenta a la inteligencia "en su estructura cuantitativa corporal en sí misma" o según sus relaciones de orden y medida. Sin embargo, la cantidad no es considerada ahora por Maritain como accidente real de la sustancia (tal y como ocurría en el primer estadio) sino como red de entidades construidas por la razón, eso sí, bajo el testimonio de la materia de que deriva. Se dice por eso que se hace abstracción de la materia individual y sensible, de las condiciones de singularidad y de toda referencia a las percepciones del sentido externo, pero no de la materia inteligible ("cum materia intelligibile tantum"). El objeto mantiene algo de su ser oculto y no es visto por la inteligencia sino en referencia directa o indirecta a una "constructibilidad en la intuición imaginativa".

Nuestro autor emplea para clarificar de algún modo este complejo estadio, el símil de un ave marina que se apodera de un pez sin llegar a penetrar en el océano sensible, y se eleva rápidamente para devorarlo en otro medio. Es el grado de abstracción propio de las matemáticas, cuyo objeto formal es "ens sub ratione quantitatis", y por esta vía accedemos al "inteligible matemático" ("reale seu rationis"), constituyente de un "universo de preterrealidad matemática".

Por lo que se refiere a sus objetos "dependent a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum", esto es, según su existencia pero no según su noción, pues sí bien dependen de la materia para existir, no dependen de ella para ser expresados en una definición.

*En el tercer grado de abstracción, por fin, el ser se enfrenta con la inteligencia despojado de cualquier huella material (de su existencia en sí, en el sentido, y de sus propiedades sensibles y cualitativas).

La metafísica, cuyo objeto formal es "ens sub ratione entitatis" y se contempla aquí a plena luz, en referencia a su inteligibilidad misma y, por

tanto, de una manera inmaterial ("sine omni materia"), percibe así realidades inteligibles capaces de existir en seres materiales o inmateriales: primero y radicalmente el concepto de ser, luego sus determinaciones.

En la cima del orden racional, Maritain la considera como "scientia rectrix", y por ella se accede al "inteligible metafísico" y al "universo de lo transensible", cuyos objetos "non dependent a materia secundum esse"⁽¹⁵⁾.

Puesto que nuestro autor ha distinguido estos tres grados según la abstracción formal, deduce que entre ellos no hay una simple diferencia de extensión (genérica) sino verdadera heterogeneidad esencial, y responden a operaciones intelectuales diferentes. Así pues, el término del conocimiento (que tiene relación al juicio, como ya vimos) diferirá según el tipo de saber especulativo que se considere. Maritain llama a este término "línea de realización o de verificación existencial del juicio científico". Decir, como ya hicimos ver, que el conocimiento se completa en el juicio o la proposición, quiere decir que por él alcanzamos lo real. Decir, como ahora hacemos, que el juicio se verifica en el sentido, en la imaginación, o no se verifica ni en uno ni en otro, significa para él que el conocimiento desemboca en lo real sensible, en lo imaginable o en el puro inteligible. De esta forma, en los dos primeros casos podremos delimitar un universo de realidad en el que la verdad de los juicios puede ser demostrada por los medios propios de cada ciencia. Esto no quiere decir, sin embargo, que la verdad del juicio deba ser "objeto de sentido" y establecida por él en lo que se refiere al primer grado de abstracción, u "objeto de imaginación" y por ella establecida en el segundo. Según nuestro autor, la línea de verificación existencial determina el modo propio del método demostrativo, pero no lo constituye de por sí.

(15) "La metafísica conoce no sólo de ente in communi, sino también quocumque particulari ente IN QUANTUM EST ENS, et etiam de sensibilibus, IN QUANTUM SUNT ENTIA; y de este modo tiene el derecho de introducirse en el seno de los subjecta de todas las demás ciencias. Pero ello no sucede así sino con la condición de considerar a éstos in quantum sunt entia. La substancia corporal, la forma sustancial y la materia, las cuatro causas, la cantidad etc., caen en el campo de la metafísica como bajo el de la filosofía de la naturaleza, pero bajo títulos diferentes: aquí IN QUANTUM ens connotatum ab eis est ens MOBILE seu SENSIBILE, allí IN QUANTUM est ENS.

Por esta causa Santo Tomás atribuye el conocimiento y la elucidación (ontológica) de los primeros principios de las matemáticas y de sus primeros objetos inteligibles ya a la metafísica (de la cual procede su justificación absolutamente primera), ya a la filosofía de la naturaleza (de la que procede el análisis de sus fundamentos físicos)" (OE, OFC VII 242-243 -Nota 21-).

En cuanto a la metafísica, su no verificación conduce a una conclusión capital para nuestro propósito y extremadamente clarificadora: *"significa que no está encerrada, como Kant pretendía de todo saber, en los límites de la existencia sensible y de los objetos de experiencia; desembocando, incluso en relación a las cosas materiales, en el puro inteligible, la metafísica puede afirmar la existencia de realidades suprasensibles. De ello no se sigue en modo alguno que no se apoye, en esta afirmación misma, sobre hechos y constataciones de experiencia. Verifica y demuestra sus conclusiones por medio de los hechos, de los objetos de experiencia y de la existencia sensible, pero éstos no están encerrados ni en lo sensible ni en lo imaginable como en su lugar propio de verificación; incluso cuando se realizan en las cosas sensibles, concluye, no lo hacen en ellas en tanto que sensibles, sino en cuanto inteligibles"* (EPH II, OEC II 746).

Las mismas razones que determinan la heterogeneidad de los tres estadios considerados, deciden que el término "ens" debe aplicarse en ellos analógicamente: no se trata de un concepto genérico, sino resultado de abstracción formal.

Maritain habrá definido así una primera división general de los saberes especulativos. Sin embargo, conviene añadir que, según él, la "luz objetiva" o "perspectiva de conceptualización" tiene una función más formalmente especificadora que el "reclamo de inteligibilidad" o "perspectiva formal de realidad"; por ejemplo, "sine omni materia" delimita más estrecha y formalmente el saber metafísico que "entitas". En efecto, los hábitos de los saberes son especificados en el modo en que el acto cognitivo se mide respecto del objeto, y en este punto la luz objetiva tiene un papel más conformador que el reclamo de inteligibilidad, además de que éste –determinante también del objeto bajo otro aspecto– se descubre gracias a la iluminación típica de aquella.

Así pues, si bien lo normal es que a cada "reclamo de inteligibilidad" corresponda una "luz objetiva" y viceversa (realidad cognoscible y modo de conceptualizar suelen corresponderse), puede también ocurrir, advierte nuestro autor, que a una única "esfera de inteligibilidad fundamental" correspondan varias "luces objetivas" diferentes que especifiquen saberes distintos. Según se trate de uno u otro caso, la correspondencia de que hablamos se establece de forma variada y aporta nuevos toques clarificadores:

–El "reclamo de inteligibilidad" puede tener un valor específico directamente (como la perspectiva formal de realidad "entitas" respecto de la metafísica) o, indirectamente, gracias a la división de un término genérico (así es como "quantitas" se divide en "quantitas continua" como "ratio formalis quae" de la geometría, y en "quantitas discreta" para la aritmética).

En este caso, la "luz objetiva" y el "reclamo de inteligibilidad" se corresponden de modo adecuado, y es según éste –que Maritain llama entonces de "primera determinación"– como lo real se ofrece a la luz especificadora.

–Mas si el "reclamo de inteligibilidad" tiene sólo un valor genérico ("deitas", por ejemplo, para la teología, la visión beatífica y la fé, o "mobilitas" para la filosofía de la naturaleza y las ciencias empirioesquemáticas o puramente experimentales), la determinación específica va a ser producida únicamente por la luz objetiva sin ninguna circunscripción por parte de la cosa, y ella será quien diversifique el valor genérico de la "ratio formalis quae" haciendo corresponder a sí misma los "reclamos de inteligibilidad" de rango específico según los cuales lo real se le ofrecerá y a los que Maritain llama entonces "inducidos o de segunda determinación".

Si el "reclamo de inteligibilidad" es infinitamente trascendente y simple como el caso de "deitas", estos "reclamos inducidos" serán simples reflexiones ideales del modo de conocer propio de la luz objetiva sobre el objeto. En nuestro caso, el "objectum formale quod" especificador o de segunda determinación de la visión beatífica, de la teología y de la fé será Dios "sub ratione deitatis" como visto y sabido con evidencia, como sabido –con evidencia o no–, o como creído sin evidencia, respectivamente.

b) Una nueva especificación de los saberes aparece cuando, siguiendo a Juan de Santo Tomás, Maritain considera la operación abstractiva en relación a las formas típicas en que constituye su objeto según un cierto grado de inmaterialidad o cognoscibilidad ("accessus ad determinatum gradum inmaterialitatis"), según el modo como lo conceptualiza y constituye las nociones y definiciones ("modus definiendi").

Desde este otro lado en que la abstracción se ofrece como el "terminus ad quem", la operación abstractiva funciona también como último principio de especificación de las ciencias. Es así como diferencia nuestro autor las ciencias de la

naturaleza de la filosofía de la naturaleza: mientras que el término en que desembocan aquellas es lo "sensible", en ésta se apunta a lo "inteligible".

En lo referente, por tanto, a la "línea de realización o de verificación existencial del juicio", la filosofía de la naturaleza, si bien desemboca materialmente en la existencia sensible, trasciende formal y explícitamente en cuanto a la verdad intrínseca de sus enunciados la existencia actual y singular de sus objetos. En cambio, las ciencias de la naturaleza no sólo deben realizarse en la existencia sensible, sino que reciben de ella también su regla de verdad, y sólo trascienden la existencia actual y contingente de sus objetos virtual e implícitamente.

Por eso, mientras que en el objeto formal de las ciencias de la naturaleza debe subrayarse más "mobilitas" o "quantitas"⁽¹⁶⁾, en el de la filosofía de la naturaleza se ha de poner más énfasis en "ens". Maritain llama así al modo de construir los conceptos y de analizar lo real sensible de la filosofía de la naturaleza (luz objetiva: "per intelligibilem quidditatem" o "sub lumine ontologico") "análisis ontológico", y al de las ciencias de la naturaleza (luz objetiva: "per operationem sensus" o "sub lumine empiriologico"⁽¹⁷⁾.

2. Además de los grados de abstracción formal, la concepción maritainiana atiende a un segundo principio de jerarquización de los saberes, que viene expresado por la también clásica DOCTRINA DE LA SUBALTERNACION⁽¹⁸⁾.

⁽¹⁶⁾ Nuestro autor distingue entre ciencias empirioesquemáticas o puramente experimentales y ciencias empiriométricas o físico-matemáticas, por su objeto formal especificador: "ens sub ratione mobilitatis" en las primeras, "ens mobile sub ratione quantitatis" para las segundas. Mientras que en aquellas el contenido empírico es lo "observable" en general y envuelven una forma y regla de explicación puramente experimentales, en éstas el contenido empírico es lo "mensurable", bajo un tipo de regla de explicación matemática.

Asimismo, las ciencias empiriométricas, que se determinan materialmente por la "mobilitas" (en donde concluyen) y formalmente por la "quantitas" (reclamo de inteligibilidad primario), son para Maritain el tipo perfecto de "scientia media", materialmente física y formalmente matemática.

⁽¹⁷⁾ Si se quiere ampliar este asunto, pueden consultarse como textos maritainianos más importantes los siguientes: PhNat, (OEC V 891-902); DS, (OEC IV 528-533) y QE, (OEC VII c. IV y su Anexo).

⁽¹⁸⁾ Maritain ha explicado este punto de forma general en DPhChr, (OEC V Nota II: Sur la philosophie morale). A su vez, lo ha recogido de Cayetano (*In Iam.*, q. 1, a. 2) y de Juan de Santo Tomás (*Log.*, II, q. 26, a. 2 y *Curs. theol.*, in *Iam.* q. 1, disp. 2, a. 5).

Lo esencial de la subalternación en general es el hecho de que un saber reciba sus principios de otro sin llevarlos por sí mismo a la evidencia. Pues bien, explica nuestro autor que un saber puede estar subalternado a otro de tres maneras posibles: en razón de su fin, en razón de sus principios (solamente) o en razón de su sujeto (y de sus principios). (Hay siempre subalternación en cuanto a los principios cuando la hay respecto del sujeto, pero no al revés).

a) El primer modo, o bien implica subalternación en sus principios, o bien la implica en su sujeto; puede reducirse por tanto, según Maritain, a algunos de los otros dos. Así por ejemplo, la filosofía moral está subalternada en razón de sus principios a la teología en cuanto que el fin último del hombre, que actúa de principio en el orden práctico, es sobrenatural.

Este primer tipo de subalternación puede también expresar una dependencia en el uso sin afectar a la verdad de los juicios: en ese caso se hablará de subalternación impropia, tal y como está subordinada, por ejemplo, la estrategia militar a la política.

b) Un saber estará subordinado pura y simplemente ("simpliciter") a otro, según el segundo modo, cuando obtiene sus principios de éste y no resuelve sus conclusiones en principios evidentes de suyo por sí mismo. Lo estará según una cierta relación ("secundum quid") cuando, resolviéndolas en principios evidentes de suyo, sin embargo toma prestados a veces ciertos principios del otro saber.

c) Por fin, un saber está subalternado a otro según el tercer modo cuando su sujeto u objeto añade una diferencia meramente accidental respecto del sujeto del segundo. Así ocurre por ejemplo, como apunta Juan de Santo Tomás, con la acústica respecto de la aritmética: la primera tiene como objeto el "NUMERO SONORO".

Podemos añadir ahora que las ciencias empiriométricas están subalternadas a la matemática según este tercer modo: se dirá entonces que el saber físico-matemático es una "scientia media". Como ya se ha precisado, depende materialmente del orden sensible, en el que termina sus juicios, y formalmente del orden del saber subalternante (matemáticas), puesto que su objeto propio no lo considera sino como connotado por éste y en cuanto puede caer bajo su razón formal.

Esto no puede ocurrir, en cambio, en la subalternación del segundo modo,

pues en este caso saber subalternado y subalternante alcanzan un mismo objeto. No cabe, por tanto, una determinación formal por parte del segundo y otra material de rango inferior, sino que ambos alcanzarán el objeto según luces objetivas diversas, de grado menor el del saber subalternado. Esto es precisamente lo que sucede, según Maritain, con la teología respecto de la ciencia misma de Dios y de los bienaventurados: saberes con idéntico objeto ("Deus sub ratione deitatis"), la teología lo alcanza con una luz disminuida ("lumen divinum revelans abstrahendo ab evidentia aut inevidentia") respecto de la propia de la visión beatífica ("lumen divinum evidens") y por tanto, se subordina a ella en sus principios –que recibe por intermedio de la fé–, mas no en su objeto.

Por fin, aplicando también esta doctrina para definir las relaciones existentes entre ciencia, filosofía y fé, Maritain preferirá hablar de "infraposición" o "infravalencia" de las ciencias (fundamentalmente las empirioesquemáticas) respecto de la filosofía: las categorías filosóficas no intervienen en el conocimiento científico a título de principios constitutivos del mismo, sino sólo de forma regulativa y orientadora y sin penetrar en la estructura interna del saber científico.

En referencia a esta cuestión y siguiendo algunas orientaciones maritainianas que él reestructura, J. J. SIKORA⁽¹⁹⁾ ha distinguido entre subalternación y subordinación, según que la dependencia se refiera a la naturaleza misma de las ciencias o sólo a su estado. Desde este segundo aspecto, advierte una triple subordinación de la ciencia moderna respecto de lo que llama sabiduría cristiana: una subordinación respecto al objeto (recuérdese por ejemplo la noción cristiana de monogénesis de la raza humana), una subordinación respecto a las orientaciones existenciales del sujeto y una subordinación respecto a las capacidades del sujeto.

De acuerdo con estas nociones y recogiendo una vieja polémica, SIKORA afirmará que *"desde este punto de vista, es de nuevo permisible hablar de ciencias de los fenómenos cristianas. No son, por supuesto, cristianas en un sentido tan fuerte como la filosofía cristiana. Por otra parte, entre las varias ciencias de los fenómenos se pueden discernir diversos grados de influencia de la sabiduría cristiana sobre su estado –estas*

⁽¹⁹⁾ *The Christian intellect and the mystery of being. Reflections of a Maritain thomist.* The Hayne, Martinus Nijhoff 1966, in-8 XL.

ciencias son, de este modo, cristianas en diversos grados—...

...Insistiríamos no obstante, a la vista de lo que hemos dicho, –añade– en que los términos físico cristiano, químico cristiano etc., no designan sólo conjunciones accidentales como algunos quieren decir cuando declaran que no hay física cristiana y que hay sólo físicos cristianos. El físico cristiano, si vive en la totalidad de su ser debe encontrar su física radicalmente transfigurada por su cristiandad y contribuyendo a su vida cristiana en fé y amor⁽²⁰⁾.

A mi entender, la actitud de SIKORA fuerza en exceso las cosas y puede dar lugar a equívocos y malas interpretaciones que Maritain siempre habría rechazado como peligrosas. Una confrontación más directa con la "filosofía cristiana" mostraría hasta qué punto es superfluo hablar de "ciencias cristianas" aún después de debilitar la dependencia y reducirla al mero estado de los saberes.

Maritain se ha expresado aquí muy claramente: *"la inteligencia, siendo la facultad o el órgano propio tanto en la ciencia como en la sabiduría, funciona en ciencia por así decir separadamente, como distanciada de las raíces personales del sujeto humano pensante, o como fenomenalizada, exactamente de la misma manera como su objeto de ciencia ha sido separado de las raíces internas del ser y fenomenalizado. Al contrario, en la sabiduría, la inteligencia funciona en unión actual con las raíces personales del sujeto humano pensante, en unión actual con el hombre entero...; más aún, el ser entero del sabio está comprometido en la obra de sabiduría, su cuerpo como su alma tiene necesidad por tanto de una cierta purificación (al menos en lo que concierne a las condiciones de desarrollo, si no ... cuanto al medio formal de saber).*

*Por otra parte, puesto que es esencial a la sabiduría tener una función práctica o ética, las implicaciones prácticas de las vistas de un sabio pueden repercutir, más o menos inconscientemente, sobre la visión especulativa de este mismo hombre, y determinar o turbar, de manera efectiva, no lógica, estas convicciones especulativas que de por sí son anteriores a las prácticas. En una palabra, el estado de la inteligencia humana, –sus condiciones existenciales de ejercicio–, debe ser tenido aquí en cuenta tanto como su especificación por su objeto. **La noción de matemática cristiana o budista no tiene sentido,***

⁽²⁰⁾ ibidem, 182–183.

si no es de manera puramente accidental e histórica. Pero la noción de filosofía cristiana tiene un sentido intrínseco y constitutivo. No solamente porque lo que pertenece a la sabiduría es de por sí tan arduo que una orientación objetiva, las advertencias o los enunciados estimulantes de la verdad revelada son necesarios para asegurar en este dominio un saber plenamente verdadero, sin mezcla de errores; sino también porque, de la cabeza a los pies, la persona humana existente en tal o cual estado ontológico, está implicada en las realizaciones de la sabiduría" ("ScetSg", OEC VII 1053–1055).

§2. Saberes de explicación y saberes de verificación:

— Cuando abordamos en el capítulo I el estudio de la concepción maritainiana del saber en general, concluimos que todo saber tiene como objeto las naturalezas o esencias universales y distinguimos dos tipos generales de saber. Esta distinción y todo lo que hemos ido explicando después a lo largo del presente capítulo, permite a Maritain establecer una clasificación global de todos los saberes en dos grupos irreductibles, que ahora vamos a contemplar más de cerca. Distingue, en efecto, entre SABERES DE EXPLICACION Y SABERES DE VERIFICACION.

1. Hay saberes que conocen esas naturalezas, si no de forma exhaustiva –sólo en relación a nosotros mismos y a las cosas del hombre podemos conocer "quiditativamente"– sí por lo que Maritain llama "intelección dianoética": *"conocimiento de las esencias (sustanciales) por signos o accidentes (propiedades) que las manifiestan al menos en sus notas más universales"* (DS, OEC IV 634). Conocemos así la quiddidad en sí misma, pero por signos y no "quiditativamente" (llegando hasta la definición esencial), salvo en raras excepciones.

Tales saberes son los saberes deductivos: filosóficos o matemáticos. Si en el primer caso la intelección dianoética capta la esencia por los accidentes, en el segundo la capta en su constitución inteligible misma y constructivamente, como vimos al considerar los grados de abstracción. Estos "saberes de la explicación" nos revelan las necesidades inteligibles del objeto y nos permiten conocer el efecto por la causa; pertenecen, por tanto,

al género de saber "propter quid"⁽²¹⁾. Sus verdades son eternas e intemporales y no precisan de la existencia actual y contingente de su objeto: la metafísica trasciende ésta por pura sobreabundancia; las matemáticas también, en lo que se refiere a la existencia actual singular, pero precisan de una cuasi-existencia en la imaginación; la filosofía de la naturaleza la trasciende formal y explícitamente en cuanto a su verdad intrínseca, pero desemboca materialmente en ella.

2. Por su parte, los "saberes de verificación" no captan jamás las esencias en sí mismas, sólo las alcanzan como "escondidas" y a través de "signos-suplentes", merced a lo que Maritain llama "intelección perinoética": *"conocimiento por signos que son conocidos en lugar de las naturalezas mismas, inaccesibles en tal caso en su constitutivo formal"* (DS, OEC IV 634). Captando así los "accidentes comunes" sólo alcanzamos las naturalezas "por signos y en signos".

Se trata aquí de los saberes inductivos que nos hacen conocer las causas por los efectos y no en sí mismas. Son, por lo demás, un caso particular del género de saber "quia" y sus verdades son "verdades de hecho": afirman la conexión necesaria entre sujeto y predicado por ser verdades; no superan la temporalidad por ser de hecho. Maritain dirá que trascienden la existencia actual y contingente de su objeto "virtual e implícitamente", y si buscan de alguna manera deducciones explicativas, como todo saber, lo hacen de parte de construcciones de razón con fundamento "in re" que sirven de sustitutivos bien fundados de los "entia realia" y de las causas de orden ontológico (Cfr. §3).

3. En definitiva, y ahora desde la perspectiva con la que iniciábamos nuestro estudio, podemos concluir que para Maritain, *"el saber en general abarca dos grandes dominios: el de la sabiduría, que conoce las cosas por las causas primeras y por las razones supremas de ser, y el de la ciencia en sentido estricto, que conoce las cosas por las causas segundas o los principios próximos"* (DS, OEC IV 353).

⁽²¹⁾ En la Teología Natural, dada la excelencia del objeto de saber, sólo podemos responder de modo analógico y merced a la "intelección ananoética" a la pregunta "quid est", sin poder dar las razones de ser. (Sobre este importantísimo punto tratará específicamente nuestro Capítulo V, §2).

a) Al primer dominio, pertenecen en el orden racional la metafísica y la filosofía de la naturaleza: la primera es sabiduría pura y simplemente, la sabiduría propia del orden natural; la segunda lo es en un orden determinado –el de la naturaleza corporal– y en la medida en que, pese a depender del primer grado de abstracción, es iluminada participativamente por la intelección metafísica y la intuición del ser, que derivan del tercero. (También se ocupa la metafísica de los fundamentos ontológicos de las matemáticas cuyo tipo de abstracción, por no operar sobre el ser real, impide se le otorgue el título de sabiduría).

Según Maritain, en el orden suprracional cabría incluir bajo este concepto también otros saberes. En primer lugar, la sabiduría infusa y la teología, accesibles al hombre en el estado actual y que junto con la metafísica conforman la doctrina clásica de las TRES SABIDURIAS.

Dicha sabiduría infusa –denominada también sabiduría de fé amorosa o Teología mística– está en estrecha relación con la fé teologal, como la Teología discursiva, pero se sitúa por encima de ésta última. Difiere además de ella tanto por su luz objetiva (connaturalidad de amor con lo sobrenatural) como por su objeto formal (Dios en su vida íntima y según su deidad misma). Se trata de un verdadero saber que, paradójicamente, consiste en "no-saber" y "padecer las cosas divinas". Maritain la llama también, por ello, teología apofática. No usa de conceptos sino que alcanza la unión con su objeto "vía amorosa".

Por último y en la cima del saber, aunque no accesible en nuestro estado actual, está la ciencia de los bienaventurados o visión beatífica.

b) En cuanto al dominio de la ciencia, comprende todo el conjunto de las ciencias particulares⁽²²⁾. (No vamos a seguir a Maritain en su análisis pormenorizado

⁽²²⁾ Para un estudio más detallado de los saberes que, por caer fuera del propósito de este estudio, no vamos a considerar con mayor profundidad, pueden consultarse como textos maritainianos fundamentales:

–Sobre las ciencias de la naturaleza en general

+DS, II (OEC IV 368–369 y 377–386), IV (513–576 Y 596–626) y V (631–633); OE, (OEC VII 204–218 y Anexo); RetR, (OEC IX 244–255); Eph II, (OEC II 751–753); Eph I, (OEC II 109–122); AppSE (405–406) y PG (391–396).

–Sobre la filosofía de la naturaleza

+DS, IV (OEC IV 577–595); OE, (OEC VII 239–251); Eph II, (OEC II 745–747); Eph I, (OEC II 162–167); ScetSg, II (OEC VI 47–48); AppSE (406–410); PG (391–396), y en general PhNat (OEC V) que, como por su subtítulo puede ya advertirse (*Essai critique sur ses frontières et son objet*) es un estudio capital.

–Sobre las matemáticas y la filosofía de la matemática

de cada uno de los saberes. Para nuestros intereses basta con esta caracterización general que podría expresarse gráficamente en el cuadro de la página siguiente)⁽²³⁾

§3. Examen de algunas críticas a la concepción maritainiana:

Ahora que ya tenemos una perspectiva general y completa de la respuesta maritainiana a la problemática del saber, no quiero dejar de abordar, aunque sea de modo incidental, algunos puntos de reflexión crítica acerca de ella, fundamentalmente en lo que respecta a su consideración del primer grado de abstracción y la capacidad explicativa de las ciencias particulares.

1. Un primer tipo de críticas ponen en cuestión la concepción maritainiana de la física moderna, a la que consideran en exceso matematizada y desontologizada⁽²⁴⁾.

+DS, II (OEC IV 334–336 y 366–368) y IV (630–631); EPh I, (OEC II 161–162) y AppSI: (398 y 416–420).

⁽²³⁾ Aún puede contemplarse esta construcción desde otra vertiente también escalada por el filósofo tomista.

Hay respecto del conocer humano, nos dirá, dos caras objetivas: el aspecto "misterio" está del lado de la realidad transobjetiva (cosa) y puede ser, por exceso de inteligibilidad (realidades sobrenaturales) o por defecto (ante todo la materia como principio puramente potencial). Los saberes en los que él predomina progresan por profundización y son, la filosofía de la naturaleza, la metafísica y, sobre todo, la teología: es el orden de la sabiduría.

El aspecto "problema", por su parte, está más bien del lado de nuestras fórmulas y carece estrictamente de contenidos ontológicos. Se trata, de una dificultad lógica que hay que salvar, de una cuestión intelectual que hay que resolver, de un nudo de conceptos que hay que desenredar. Los saberes en los que él predomina –ciencias particulares, matemáticas y técnica– progresan por sustitución.

Según esta nueva faz, nuestra armonía espiritual –dice Maritain– descubre tres tipos de "sed" y tres maneras de "desalterarnos":

–Sed de resolver mi PROBLEMA. Se trata de una sed que, una vez saciada, crea otras nuevas. Sus aguas son las aguas de la ciencia.

–Sed de conocer el MISTERIO ontológico, nunca completamente saciada. Sus aguas son las aguas de la sabiduría creada.

–Sed de VER A DIOS CARA A CARA. Sus aguas son las aguas de la sabiduría increada. (Cfr. SI., OEC V 532–533).

⁽²⁴⁾ Cfr. E. KILZER, *La Philosophie des sciences de M. Maritain* (recensión en *Revue néoscholastique de philosophie*, Tomo XXXVII, 1934, Chroniques, pp. 466–468); R. P. D. SALMAN, "Philosophie et sciences", en *Journées d'études de la Société thomiste*, III, 1935, pág. 48 y ss.; F. RENOIRTE, "La philosophie des sciences selon M. Maritain", en *Revue néoscholastique de philosophie*, X, 1933, Études critiques, pp. 96–106; R. P. P. HOENEN, "De valore theoriarum physicarum", comunicación en el *Congreso Tomista de Roma*, 1925, pp. 61–74 y 269–275 y Nicolo Maria LOSS, "Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain", en *Salesianum*, XII, 1950, pp. 96–125.

SABER ESPECULATIVO		"OBJECTUM FORMALE QUOD" (Objeto formal)			"RATIO FORMALIS SUB QUA" (luz objetiva)		UNIVERSO DE REALIDAD
		"SUBJECTUM SCIENTIAE" (Objeto material)	"RATIO FORMALE QUAE" (Reclamo de inteligibilidad)				
					"TERMINUS AD QUEM"	"TERMINUS A QUO"	
ORDEN FÍSICO	CIENCIAS DE LA NATURALEZA	E N S	Sub ratione MOBILITATIS	CC. empirioesquemáticas ENS SUB RATIONE MOBILITATIS (Unidad genérica) SUB RATIONE PHAENOMENALITATIS (reclamo inducido) de terminación específica pro- ducida por la luz objetiva.	"idest sub modo defi- niendi per operationem sensus" (o sub lumine empiriológico)	"CUM MATERIA SENSIBILI NON TAMEN HAC" (1. grado de abstra- ción)	UNIVERSO DE REALIDAD SENSIBLE (Inteligible sensible)
			CC. EMPIRIOMETRICAS (Scientia Media) "ENS MOBILE (determinatio materialis) SUB RATIONE QUANTITATIS (determina- tio formalis)" Reclamo de intelli- gibilidad primario con valor especifi- co, indirecto.				
	FILOSOFIA DE LA NATURALEZA	E N S	Sub ratione mobilitatis		"per intelligibilem quidditatem" (o sub lumine ontológico)		
	MATEMATICAS	E N S reale seu rationis	Sub ratione quantitatis	continua (GEOMETRIA)		"CUM MATERIA INTELLIGIBILI TANTUM" (2. grado de abstra- ción)	UNIVERSO DE PRETERREALIDAD MATEMATICA (Inteligible mate- mático).
				directa (ARITMETICA)			
METAFISICA	E N S	Sub ratione entitatis				"SINE OMNI MATERIA" (3. grado de abstra- ción)	UNIVERSO TRANSENSIBLE
ORDEN SUPERNACIONAL	TEOLOGIA NATURAL	D E U S	Sub ratione primi entis			"LUMEN DIVINUM REVELANS ABSTRAHENDO AB EVIDENTIA AUT INEVIDENTIA"	UNIVERSO TRANSINTELIGIBLE
	TEOLOGIA		"Sub ratione deitatis"	"sabido con evidencia o no " (reclamo de 2. determinación)			
	F E			"creído sin evidencia " (reclamo de 2. determinación)		"LUMEN DIVINUM INEVIDENS"	
	VISION BEATIFICA			"visto y sabido con evidencia" (reclamo de 2. determinación)		"LUMEN DIVINUM EVIDENS"	

En particular, LOSS rechaza la consideración de la física como ciencia media propiamente subalternada a la matemática –sigue en este punto a HOENEN– y afirma la necesidad de distinguir, aun dentro de la misma física, dos sectores netamente diferentes: uno, formalmente matematizado, y otro en el que la matemática sólo entre de modo instrumental y sea, por tanto, experimental por antonomasia. El planteamiento maritainiano acerca del primer grado de abstracción, reduce además –según estos autores– las ciencias a saberes puramente constataivos en la línea del "quia est".

Frente a estas acusaciones, Maritain ha ido tomando progresivamente conciencia del impulso que anima a toda ciencia –por imperfecta que sea– a la explicación y la deducción, a un conocimiento "propter quid". Sólo que, por su propia naturaleza, *"las ciencias empiriológicas estarán obligadas a buscar estas deducciones explicativas y el último principio formal de sus definiciones de parte de construcciones de razón fundamentadas en lo real, y que reemplazarán, como mitos o símbolos explicativos bien fundamentados, a los entia realia, a las causas de orden ontológico que la inteligencia busca cuando sigue su inclinación natural"* (QE, OEC VII 209–210).

Para Maritain, únicamente una teoría del ser de razón fundado en lo real puede dar respuesta al doble carácter paradójico de las ciencias de los fenómenos, realista y simbólico, y conformar lo que ha llamado un conocimiento experimental y mito–poético, que a la vez *"incluira oblicuamente valores ontológicos"* (DS, OEC IV 514). Así, por ejemplo, si bien es cierto que el físico se forma una imagen del mundo, ésta no expresará rasgos de su naturaleza sino más bien de su estructura. Este es, según nuestro autor, el máximo grado de adecuación con lo real al que el análisis puramente empiriológico puede llegar (Cfr. QE, OEC VII c. IV y DS, OEC IV 522–561), y sólo podrá superar este límite no por sí mismo, sino en la medida en que el científico, antes que nada un hombre, levante la mirada más allá del objeto propio de su ciencia y se deje iluminar por hábitos superiores y por una necesidad metafísica más o menos inconsciente, para partir en busca del ser ya en otro orden.

Además de esta vía de salida, que podría ser considerada como insuficiente y extrínseca a la propia ciencia, la distinción maritainiana entre empiriométrico y empirioesquemático nos proporciona un rico instrumental con el que podemos llegar a reconocer un cierto pluralismo epistemológico en el seno, incluso, de una misma disciplina

científica. De este modo, saberes como la biología, la psicología y aún la propia física "*si un día –dice nuestro filósofo– se decide a filosofar*" (AppSE, 407), podrán tener diversos grados internos de lectura, unos más cercanos al nivel empiriométrico y por tanto atraídos por la matemática, y otros más acordes con el plano empirioesquemático y, en consecuencia, atraídos por la filosofía; niveles que tenderán a complementarse en la perspectiva científica.

2. Esta atracción por la filosofía y la introducción del concepto "empirioesquemático" permiten a Maritain, además, agrupar ciertos saberes dentro de lo que ha denominado "*ciencias filosóficas que derivan del primer grado de abstracción*" (AppSE, 407). Entre ellas, el puesto más señalado lo ocupan las "CIENCIAS HUMANAS" o "CIENCIAS DEL HOMBRE"⁽²⁵⁾.

Francesco BOTTURI⁽²⁶⁾ ha sugerido, a modo de hipótesis, unificar la perspectiva epistemológica maritainiana en el ámbito empiriológico y definir lo empirioesquemático como un tipo científico caracterizado por la interferencia filosófica, ya sea de orden especulativo o práctico. Esta interferencia, en el orden práctico, nos señalaría el modo en que debe ser comprendida la concepción maritainiana de las ciencias humanas y permitiría superar –de forma embrionaria y necesitada de desarrollo, eso sí– la rudimentaria distribución del campo científico de acuerdo con criterios de contenido, en "ciencias humanas o sociales", que tienen como objeto al hombre, y el resto de las ciencias, que no lo tienen.

Sin embargo, este intento de clarificación arroja, a mi entender, poca luz sobre el asunto. Lo cierto es que la posición de Maritain en este punto, además de no estar muy elaborada, choca frontalmente con el espíritu moderno. Para nuestro autor, a este tipo de saberes sólo se les puede llamar ciencias impropiamente –en la medida en que, según el lenguaje moderno, pretenden proceder siguiendo métodos de verificación rigurosos–;

⁽²⁵⁾ Nuestro autor no ha dedicado un estudio tan técnico a este tipo de ciencias como ha hecho con otros saberes, pero ha indicado en algunos retazos las líneas en las que debería caminar la interpretación de las mismas. Cfr. SectSg, *Éclaircissements sur la philosophie morale*, III, 4: *des sciences d'information expérimentale connexes à la science morale*; y AppSE, 406–410).

⁽²⁶⁾ "Verità e scienze. Prospettive dell'apporto epistemologico di Jacques Maritain", en *Atti del Convegno internazionale di studio* promosso dell'Università cattolica, Milano 1982, 20–23 ott., Vita e pensiero 1983, pág. 423.

estrictamente, son únicamente "empiries" preparatorios a la ciencia y materiales de información experimental para el saber moral propiamente dicho. Desde esta perspectiva, alcanzarán el título de "ciencias" sólo si se mantienen en continuidad con alguna de las partes constitutivas de la "filosofía moral adecuadamente tomada"; serán, por tanto, ciencias conexas a ella y carecerán de autonomía propia.

Por otro lado, y en cuanto derivan del primer grado de abstracción, *"permanecen y deben permanecer –dice el filósofo francés– unidas a sus hermanas las ciencias de la naturaleza, ya sean puramente empiriológicas o matematizadas, no para conformarse servilmente a su tipo de explicación, que no es filosófico, sino para comprender lo que ellas nos aportan y asumirlo de alguna manera en su propia luz ontológica"* (AppSE, 407).²⁷

Se echa de ver aquí lo inapropiado que resulta intentar definir la posición de Maritain atendiendo únicamente a la distinción entre "empiriométrico" y "empirioesquemático", aunque esta división se lleve también al orden práctico. Mientras que en las ciencias empirioesquemáticas la filosofía juega un papel regulativo o directivo, proporcionando "preconcepciones de orden general" o "estímulos de carácter eurístico", en las ciencias humanas interviene de modo "constitutivo". Son, en definitiva, "ciencias filosóficas" más que "ciencias subalternadas a la filosofía".

Por lo demás, puesto que son "ciencias del hombre", implican necesariamente un juicio más o menos explicativo sobre su condición y su destino, un juicio que es "connatural" y producto de la experiencia humana.

3. Un último punto crítico que quisiera señalar y comentar, y que es de carácter más general, se refiere a la licitud o no de una división específica dentro del primer grado de abstracción y, como consecuencia, a la concepción maritainiana de la filosofía de la naturaleza y su grado de inteligibilidad.

Algunos tomistas, como el P. A. FERNANDEZ-ALONSO⁽²⁷⁾, han rechazado una distinción específica dentro del primer grado de abstracción, aduciendo que la abstracción de la materia individual es la mínima abstracción posible y que sólo podemos

⁽²⁷⁾ "Scientia et philosophia secundum Sactum Albertum Magnum", en *Angelicum*, XII, (pág. 39 y ss).

alcanzar intelectualmente las cosas sensibles por medio de ella.

Para otros autores, como Charles DE KONINCK⁽²⁸⁾ y la Escuela de Laval, la aparente dualidad de los términos "ens mobile" es puramente verbal, y poner más acento en uno u otro no puede servir para distinguir específicamente dos tipos de ciencias que no se diferencian entre sí como niveles distintos de conocimiento. El estudioso de la naturaleza comienza con las nociones más generales para después ir penetrando en el detalle de los fenómenos, de modo que no se trata de un cambio de nivel sino simplemente de un descenso por el que la ciencia empírica puede ser considerada como una prolongación de la filosofía de la naturaleza en un plano dialéctico.

F. G. CONNOLLY⁽²⁹⁾, aun admitiendo la diferencia específica entre ciencias naturales y filosofía de la naturaleza, rechaza también que el criterio de distinción sea una división intrínseca en el primer grado de abstracción. Tal diferenciación produciría, a su entender, una confusión lamentable entre conocimiento sensitivo e intelectual. La raíz de la distinción está –en su opinión– en que, mientras que las ciencias empíricas se ocupan sólo de los fenómenos sensibles y de sus condiciones, perteneciendo por tanto al orden del conocimiento sensitivo y siendo el producto de la actividad colativa y la cogitativa (así recuperada de la tradición), la filosofía de la naturaleza tiene su origen en una abstracción intelectual, y por eso se trata de un conocimiento intelectual.

Ninguno de estos autores parece haber entendido adecuadamente el modo en que el primer orden de abstracción se diferencia intrínsecamente, según Maritain. Recordemos que nuestro autor distinguía entre "terminus a quo" y "terminus ad quem" del proceso abstractivo: según el primero se fundan genéricamente los tres grados de abstracción formal en la medida en que nos alejamos de la materia; según el segundo distinguimos las ciencias naturales de la filosofía de la naturaleza específicamente, por el grado de inmaterialidad o cognoscibilidad. *"Esa distinción específica entre las ciencias de la naturaleza y la filosofía de la naturaleza –dirá Maritain– se basa en la diferencia específica de los grados de abstracción, digo de abstracción fundamental (de parte del mismo objeto), que conduce en*

⁽²⁸⁾ "Les sciences expérimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature?", en *Culture, Sciences religieuses et profanes au Canada*, december, 1941.

⁽²⁹⁾ "Science vs. philosophy", en *The Modern Schoolman*, XXIX, 1951–1952, march 1952, pp. 197–209.

un punto a definiciones de tipo empiriológico, en otro a definiciones de tipo ontológico, y que implica puntos de vista formales diferentes. La tradición escolástica admite que en el segundo grado de abstracción hay una distinción específica entre la aritmética y la geometría; no constituye una paradoja mayor la admisión de una diversidad de especies en el seno del primer grado de abstracción" (QE, OEC VII 245).

Por este lado quedan definidos también el término en que desembocan ambos tipos de saber y cómo se cumple su línea de verificación existencial en el juicio, sin necesidad de referirse explícitamente, para determinar el modo de acceso a cada grado propio de inmaterialidad, a una diferencia en el tipo de "causas" con que las dos especies de saber trabajan –próximas en las ciencias naturales, remotas en la filosofía de la naturaleza, según LOSS–. Recordemos, además, que esta última distinción también aparece en el propio Maritain a la hora de distinguir la ciencia de la sabiduría en general.

Por último, y de modo similar, no resultaría demasiado difícil para nuestro autor aceptar que, para constituirse en ciencia perfecta, la filosofía de la naturaleza deba poseer ya *"algunas posiciones metafísicas fundamentales"*⁽³⁰⁾, sin por ello verse obligado a admitir que tenga que atravesar primero por la metafísica, como también LOSS sugiere. Ya en lo que se refiere a las mismas ciencias naturales, Maritain dice que están adheridas a la "ontología" de una manera implícita y oscura, en cuanto que *"presuponen necesariamente una filosofía o una prefilosofía, subestructura latente que podría ser rudimentaria, sin formular, inconsciente, pero que no por eso es menos real, y para la cual la existencia de cosas distintas del pensamiento y la posibilidad de alcanzar más o menos completamente esas cosas por el conocimiento, son postulados indiscutibles"* (DS, OEC IV 541). ¡Cuánto más en el caso de la filosofía de la naturaleza, que es una "ciencia filosófica" o saber de tipo ontológico!

§4. Unidad orgánica y vital del saber:

Concluamos ya este apartado de nuestro estudio. Maritain se ha distinguido siempre y en todos los campos por aceptar los retos que la modernidad ha planteado al pensamiento.

⁽³⁰⁾ LOSS, N. M. "Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain", art. cit., pág. 123.

En el aspecto que nos ha ocupado hasta ahora sus intentos se han dirigido a conseguir una síntesis nueva de los saberes, precisamente aplicando aquellos principios generales del tomismo que la filosofía de la ciencia consideraba obsoletos, y a mostrar con ello que si en un tiempo fracasaron en la estructuración de los diversos saberes, este fracaso no se debe a una incapacidad esencial o de naturaleza, sino al estado de desarrollo histórico-filosófico en el que se utilizaron y a las múltiples inferencias extrañas a ellos mismos que se les adhirieron.

Nuestro autor ha dicho: *"con todo derecho se puede pensar que la filosofía tomista está, mejor que ninguna otra, en estado de proveer a los saberes de los cuadros metafísicos en donde éstos explayan a gusto sus exigencias propias y no sufran violencia alguna, no sólo por ser aquella esencialmente realista y justificar críticamente la realidad extramental de las cosas y el valor de las facultades de conocer que todo saber supone implícitamente, sino porque garantiza la autonomía, la especificidad de cada uno y porque sus dilucidaciones metafísicas de lo real no tienen como consecuencia necesaria ninguna deformación sistemática, despóticamente impuesta a la experiencia"* (DS, OEC IV 387).

Gracias a este respeto por lo real, podemos contemplar una síntesis clásica y joven a la vez, que recoge la tradición y que responde a las profundas renovaciones que el progreso de la ciencia en la modernidad provocó en el orden epistemológico⁽³¹⁾.

El objeto de todo ello no era otro sino el de restituir la integridad del saber humano a la vez que se respetaba sus diferencias específicas, de acuerdo con el célebre lema maritainiano: "DISTINGUIR PARA UNIR". Como resultado, el saber no será ya uno con unidad esencial –lo que nos conduciría de nuevo a todo tipo de imperialismos epistemológicos ya experimentados por el hombre a través de la historia y denunciados por

⁽³¹⁾ En palabras de Henry BARS, esta síntesis pretendía dar respuesta a tres tareas que se cumplen solidariamente: *"en primer lugar, convenía elevar y liberar la sabiduría metafísica, discriminándola de la ciencia de los fenómenos y justificando su existencia, y, también, calificándola como un verdadero saber y colocándola en su verdadero lugar que es el más alto del saber natural. Igualmente era necesario reconocer lo que es la ciencia moderna, no solamente como realidad sociológica observable, sino como tipo epistemológico puro, discerniendo su legítima aspiración y encontrándole su plaza, o mejor, la serie de plazas en la jerarquía del saber que responden a las funciones llevadas a cabo por unas disciplinas tan distintas como la física matemática, las ciencias biológicas y las ciencias del hombre. Estas dos tareas se compenetran mutuamente; y su cumplimiento gradual expone cada vez más a la luz la tercera que consiste en restaurar, en definir la filosofía de la naturaleza y señalarle sus fronteras: porque la sabiduría más elevada y que solamente merece este nombre, la metafísica, no comunica directamente con la ciencia de los fenómenos; le hace falta este empalme"* (Maritain en notre temps, Paris, Grasset 1959, pp 181-182).

nuestro autor⁽³²⁾; será uno con UNIDAD ORGANICA Y VITAL, y esta vitalidad se manifiesta reconociendo la diversidad específica de cada uno de los saberes, sus verdaderas posibilidades y sus motivos de humildad, integrándolos escalonadamente de acuerdo con su objeto no sólo material sino formalmente considerado, armonizando éste con el dinamismo vital de la inteligencia determinado por sus diversos hábitos y por la comunicación entre ellos.

Todo el complejo conjunto de los saberes adquiere así la imagen de una estructura arquitectónica perfectamente coordinada, en la que la sabiduría, fundamentalmente la metafísica como cima del saber racional, ejerce una función unificadora del espíritu, en un doble nivel:

a) En primer lugar, Maritain habla de un poder de iluminación y de inspiración por el que contribuye a constituir una actitud fundamental del espíritu humano en equilibrio y participa en su "equipamiento de base".

b) En segundo lugar, de un poder de orden y de organización por el que – gracias a su capacidad reflexiva y crítica– es capaz de elucidar y defender sus propios principios y los de los demás saberes, y de demarcar las respectivas fronteras.

El universo de los saberes racionales especulativos se constituirá de este modo, bajo tal aspecto, como una UNIDAD DE ORDEN JERARQUIZADA, y así se contempla en la doctrina de los tres grados de abstracción y la de la subalternación de los saberes⁽³³⁾. Pero

(32) Sobre el fundamento de este imperialismo y sus varias expresiones abordadas por la crítica maritainiana, puede consultarse el artículo de Paolo NEPI, "L'unità del sapere tra scienza e sapienza", en AA.VV, *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 31-37, y el estudio de G. GALEAZZI, "Caratteri dell'epistemologia humanistica di J. Maritain", en AA.VV, *Scienza e filosofia oggi*, Massimo, Milano 1980, pp. 235-246.

(33) Según Maritain, el rechazo de la unidad espiritual proporcionada por la jerarquización natural de los saberes provocaría graves repercusiones, incluso en el plano socio-político: "no podemos escapar a la necesidad de orden y de unidad. Si rechazamos las condiciones de una unidad verdadera y natural, en la cual los grados del saber – cada uno autónomo en su nivel, cada uno con su propia jurisdicción y su propia verdad específica que debe conocer– están repartidos según la naturaleza de sus objetos, acabaríamos finalmente por pedir a la obediencia social o política de los sujetos pensantes, o a su origen racial o nacional, una absurda y despótica unidad del espíritu... Si negamos que hay una jerarquía verdadera y natural de los grados de saber dispuestos según su objeto, seremos arrastrados no a suprimir toda jerarquía, sino a subordinar la sabiduría a la ciencia y a confiar el papel regulador a las ciencias de orden inferior" ("ScPhetI", en *Études-Articles OEC* VII 1039). Estas consideraciones, aplicadas a otros contextos, convertirían además a la educación en potencialmente fascista y al régimen político que las sostenga en totalitario.

a la vez, y dado que varios saberes pueden versar sobre un mismo dato material, nuestro autor hablará de una necesaria UNIDAD DE INTEGRACION que se manifiesta al nivel de la disciplina de saber más alta. Maritain cita como ejemplos de esta última la que se da entre la filosofía del arte y las diferentes artes, la filosofía moral y disciplinas inductivas concretas tales como la sociología y la etnología, la metafísica y la filosofía de la naturaleza y, sobre todo, entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias.

Con el descubrimiento de este doble aspecto unitario de los saberes, el alma recuperará además "el divino tesoro de la unidad intelectual" perdido hace tres siglos y podrá encarar con decisión el planteamiento de las cuestiones que más preocupan al propio ser humano: *"un mismo impulso, ha dicho nuestro filósofo, que se transforma de grado en grado, pero que permanece siempre impulso del espíritu en busca del ser, atraviesa zonas de conocimiento heterogéneas, desde la más humilde investigación de laboratorio hasta las especulaciones del metafísico y del teólogo, e incluso hasta la experiencia supra-racional y la sabiduría de gracia de los místicos"* (ScetSg, OEC VI 46).

En nuestra Introducción hemos esbozado un cuadro general de la teoría del saber maritainiano y hemos localizado en él los diversos saberes con sus características más importantes, sus objetos y sus métodos de investigación. Nos corresponde ahora dar un paso más en nuestro camino y adentrarnos ya en el dominio de la metafísica.

"El campo de la sabiduría metafísica misma –ha dicho nuestro autor– comprende el conocimiento reflexivo de la relación del pensamiento con el ser (crítica), el conocimiento del ser en cuanto ser (ontología en sentido estricto), el conocimiento de los puros espíritus y el conocimiento de Dios según sean, uno y otro, accesibles a la sola razón (pneumatología y teología natural)" (DS, OEC IV 655).

Ciertamente nuestro propósito no es el de elaborar un tratado de metafísica general –proyecto maritainiano por lo demás no ejecutado–, sino tan sólo el de analizar la contribución de nuestro filósofo a la Teología natural. Sin embargo, si se tiene en cuenta que toda la tarea especulativa de Maritain se ha orientado en la dirección de una liberación de la inteligencia a fin de que pueda alcanzar la Verdad⁽³⁴⁾, y que esta tarea tiene un momento gnoseológico y un momento ontológico, se comprenderá por qué es necesario abordar estos dos momentos, que hemos denominado fundamentos gnoseológicos y ontológicos del conocimiento de Dios, y en qué medida se corresponden con las etapas que constituyen a la metafísica y que revelan en su estructura más íntima su más alta aspiración: porque *"la metafísica no sufre sólo la necesidad común de la abstracción y del discurso. Sufre una enfermedad que le es propia. Es una Teología Natural; su objeto por excelencia es la Causa de las causas. Intenta conocer el Principio de todo lo que es"* (DS, OEC IV 284).

El propio Maritain ha revelado en qué debe consistir, desde nuestra perspectiva, el estudio de estos dos momentos. El filósofo que reflexiona sobre Dios, –dice–:

- *"debe saber que la inteligencia difiere de los sentidos en naturaleza, y no sólo en grado; que lo que va a buscar en las cosas, es el ser; y que el ser es, en un grado u otro, inteligible o captable por la inteligencia"*. (Es el momento gnoseológico y en él habrá que justificar la objetividad de la inteligencia y clarificar de modo adecuado la naturaleza del

⁽³⁴⁾ El tema de la liberación de la inteligencia, que nuestro autor había desarrollado específicamente, sobre todo en *Le paysan de la Garonne*, ha sido objeto de amplia reflexión y numerosos trabajos de investigación, fundamentalmente en lengua italiana.

A título meramente indicativo podemos citar el artículo de Vittorio POSSENTI, "La liberazione dell'intelligenza, alle origini dell'impressa filosofica di Jacques Maritain", en *Rivista di filosofia neo scolastica*, vol. 91, 1979, n. 2, pp. 402–425, y el monográfico publicado por Quaderni de Humanitas, titulado *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*, Morcelliana, Brescia 1983.

conocimiento humano).

– *"debe saber, además, que el ser de las cosas no es uno y el mismo en todas ellas, sino que difiere en cada una a pesar de ser captado en la misma idea de ser y expresado por la misma palabra (es lo que los tomistas llaman la analogía del ser y los trascendentales, es decir, los objetos de pensamiento que desbordan todo género y toda categoría)...; debe saber que las leyes del ser tienen tanta extensión como el ser mismo; así, el principio de identidad –todo ser es lo que es– vale para toda la extensión del ser, absolutamente hablando; y el principio de causalidad para toda la extensión del ser que envuelva en algún grado contingencia o mutabilidad".* (Es el momento ontológico y en él abordaremos el estudio de la intuición del ser y sus implicaciones).

– El filósofo deberá saber también, por fin, que *"allí donde la experiencia de los sentidos no alcanza, el ser de las cosas que no pueden verse ni tocarse es también cognoscible a la inteligencia humana, –a partir de la experiencia– no tal como nuestras ideas lo captarían directamente, sino según como algunas de nuestras ideas pasan, por su objeto mismo, más allá de la experiencia y alcanzan las cosas invisibles en la relación de similitud que les une a las cosas visibles (es lo que los tomistas llaman conocimiento por analogía)"* (AppD, OEC X 25–26). Penetraremos entonces definitivamente en el ámbito de la Teología Natural, para analizar su particular estatuto epistemológico y el tipo de conocimiento e intelección que le es propio en la concepción maritainiana: el conocimiento analógico y la intelección ananoética.

PRIMERA PARTE

El conocimiento de Dios

y

La Liberación de la Inteligencia

- CAPITULO III: FUNDAMENTOS GNOSEOLOGICOS DEL CONOCIMIENTO DE DIOS

Frente a otros tomistas, Maritain ha aceptado desde el principio la posibilidad y la necesidad de una crítica del conocimiento. Se trataría de un movimiento segundo de la inteligencia por el que, una vez aceptados "in actu exercito" y por la imposibilidad de sus contradictorias los primeros datos naturales aportados por el sentido común, aquélla se vuelva sobre sí misma para examinar su valor y desarrollarlos "in actu signato"⁽³⁵⁾ en un verdadero análisis fenomenológico de la naturaleza del conocimiento humano. La tarea traspasa así el marco de la reflexión lógica para centrarse en una verdadera reflexión crítica de orden metafísico que se articula en dos partes.

En la primera de ellas –la propiamente crítica y una especie de apologética del realismo–, nuestro autor pretende restaurar la objetividad de la inteligencia y reordenar todas nuestras facultades al ser. Con ello quedarán rechazados de plano dos errores muy propios de nuestro tiempo: el idealismo y el cientismo.

En la segunda parte, más constructiva y que constituye una incipiente ontología del conocer, abordará el estudio de la naturaleza del conocimiento humano en sus diversos caracteres y fases. Maritain considera esta segunda parte como la auténtica justificación metafísica de la primera.

§1. El realismo crítico y la objetividad de la inteligencia⁽³⁶⁾.

1. En lo que toca a la parte apologética, según Maritain el principio primero para encauzar la investigación es la *distinción entre la "cosa" y su "modo propio de existencia"*. Si el conocimiento, como veremos más adelante, no consiste en una información entitativa del alma, sino en una "información intencional" por el concepto, la cosa, para ser conocida, deberá necesariamente ser desgajada de su modo propio de existencia actual y ser considerada por la inteligencia a título de meramente posible, esto es, como esencia. Maritain

⁽³⁵⁾ Sobre la distinción escolástica entre "in actu signato" e "in actu exercito", cfr. EPh I, OEC II 248–249.

⁽³⁶⁾ En este apartado seguimos a Maritain, sobre todo, en: DS, III y Anexo I (OEC IV 393–507 y 955–1008); RI, I–II y IX (OEC III); OE, II, 1 (OEC VII); ANT, II (OEC II); EPh II, (OEC II 303–345) y PhB (OEC I 211–233).

descubre así una distinción elemental, clave para comprender la naturaleza verdadera del conocimiento: cosa y objeto.

Cosa o "sujeto transobjetivo" es el objeto material del sentido y de la inteligencia: "objeto" es su objeto formal, y ambos son captados simultáneamente en una misma percepción por cuanto que son "uno mismo" en la realidad. El hombre conocerá así realmente las cosas que son dadas con independencia de él mismo, "por" y "con" el objeto. He aquí la objetividad de la inteligencia que muchos filósofos modernos han llegado a reconocer "in actu signato" aunque la supusieran "in actu exercito".

A. Nuestro autor ha querido restaurar con firmeza esta capacidad natural de nuestra inteligencia creada y la ha justificado desde dos ángulos posibles: desde las imposibilidades radicales en que nos sumiría dudar de ella, y desde ciertas exigencias presentadas por el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual:

a) De forma general, precisa Maritain, una operación se define por el término sobre el cual alcanza y por el principio que la especifica. En nuestro caso, el acto de conocer no puede ser especificado por una forma inherente al sujeto mismo en virtud del conocimiento –como la obra del artista se halla especificada por su idea creadora implantada en la materia–, pues nos veríamos encerrados en un círculo sin salida posible. Tampoco puede ser especificado por un fin al que el sujeto se vea naturalmente determinado según su ser propio –como la nutrición está especificada por la subsistencia del organismo–, pues el sujeto puede ser "intencionalmente" todas las cosas, mientras que la esfera adecuada a las operaciones de la naturaleza es muy limitada.

El principio especificador del conocimiento no puede ser, por tanto, sino el término mismo sobre el que alcanza la operación: la cosa. Si tenemos en cuenta ahora que lo especificado depende de aquello que lo especifica, y no al revés, se habrá de concluir que la inteligencia se halla en dependencia esencial de las cosas para conocer.

Apliquemos el filo de la duda sobre nuestra conclusión y supongamos que el término de las operaciones de la inteligencia son sus propias ideas o

modificaciones⁽³⁷⁾. Seguiríase de aquí que los objetos de ciencia se distinguirían según la diversidad de afecciones del alma, y todos los saberes se reducirían a la psicología y quedarían subordinados a ella, lo que es manifiestamente absurdo. Además, el concepto de verdad quedaría absolutamente vacío: dos proposiciones contradictorias podrían ser igualmente verdaderas. Habría que rechazar, por fin, el principio de identidad. No podríamos ni pensar, ni tan siquiera ser, si es verdad que no sólo es primer principio de la inteligencia sino también de las cosas.

b) En la segunda vía de mostración, nuestro autor propone que dirijamos la mirada hacia el contenido inmediato de nuestro conocimiento. Observaremos –dice– que, ya en lo que respecta al conocimiento sensible, no sólo alcanzamos cualidades sensibles o estímulos inteligibles (objetos), sino que advertimos más o menos oscuramente *"cierta cosa que nos invade como un campo extensivo de un matiz sensorio-afectivo determinado, y que solicita así nuestra actividad motriz"* (DS, OEC IV 483).

Para dar cumplida cuenta del comportamiento animal, por ejemplo, no basta con individualizar lo percibido en el sujeto a título de sensación sino que hay que suponer por parte del objeto una cierta unidad objetiva que excita el sentido. Ya Santo Tomás hacía observar a este respecto que si la oveja huye del lobo no es porque el objeto coloreado por ella percibido hiera su retina, sino porque reconoce en él a un enemigo real. No sólo percibe, pues, "sensible propios y comunes", sino que considera el objeto percibido como integrante de un algo "cósmico" existente fuera de ella y en el que la operación sensitiva desemboca. Si bien no capta el "objeto de concepto" (lo que es propio de la inteligencia), capta el complejo sensible en el que aquél se halla realizado.

Se llega a idéntica conclusión, según Maritain, si atendemos al conocimiento intelectual. La existencia actual es abarcada por la sensación; la existencia posible de un algo, por la intelección. Pero el conocimiento se completa en el juicio, y éste es una identificación en la cosa extramental de dos conceptos diversos en el entendimiento.

⁽³⁷⁾ Este método comporta evidentemente una duda meramente "representada", no "ejercida". Una duda "ejercida" sobre verdades que se resuelven directa o indirectamente en los primeros principios o sobre estos mismos, –dice Maritain–, es radicalmente imposible.

Como ya se vió, la segunda operación de la inteligencia nos hace así dejar atrás el plano de las esencias y de la aprehensión, y nos introduce en la esfera de la cosa, actual o posiblemente existente. La evidencia irrecusable del principio de identidad, en el que encontramos la primera conexión vivida del espíritu con la cosa, lo muestra con total claridad.

La objetividad de la inteligencia y su dependencia respecto al ser, justificadas de este doble modo, determinan que el punto de partida de la crítica maritainiana, –si se quiere considerar desde la perspectiva de una experiencia, como en Descartes– no sea ya "yo pienso", sino "yo tengo conciencia de que conozco que lo que es, es". Hay aquí, según nuestro autor, una triple certeza que se nos impone críticamente de forma inmediata desde el momento en que el espíritu reflexiona sobre sí y toma conciencia de su indubitabilidad: la realidad del ser expresada a través del principio de identidad, la noción de verdad como conformidad del conocimiento con el ser y la veracidad fundamental de nuestras facultades cognoscitivas.

B. Este planteamiento, sin embargo, no se ha visto libre de críticas. Algunos autores, aun aceptando la sumisión de la inteligencia a lo real y su subordinación al ser como ideal del conocimiento, han criticado la interpretación maritainiana de lo "real" como *"aquello que es ontológicamente independiente de la conciencia"*⁽³⁸⁾. A su entender, esta supuesta independencia *"parece reducir el ser a lo extramental"*⁽³⁹⁾ y no es en absoluto evidente, sino que debe ser tratada como una cuestión segunda ante el hecho fenomenológico primario de la unidad intencional ser–pensamiento⁽⁴⁰⁾. De este modo, el punto de partida de la crítica, que se nos presenta como una verdad de hecho y no de derecho –dirá V. STEENBERGHEN–, es la experiencia de lo real: "algo existe", incluido el "cogito".

Estas objeciones, como otras que consideraremos más tarde, se basan

⁽³⁸⁾ VAN STEENBERGHEN, F. *Epistemologie*, Université de Louvain, 1947, pág. 90

⁽³⁹⁾ DE ALMEIDA SAMPAIO, L. F. *L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain*, Eds. Vrin, Paris 1963, pág. 94

⁽⁴⁰⁾ Cfr. GEMELLI, A. "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in J. Maritain. I: La conoscenza metafisica", en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1972 (64), pág. 207.

a mi entender en una errónea comprensión de la crítica maritainiana y de sus pretensiones:

a) En primer lugar porque, aunque algunos textos parezcan indicar lo contrario si se examinan fuera del contexto en el que se encuentran o sin haber penetrado adecuadamente en el núcleo del pensamiento maritainiano, no hay una reducción del ser al "ser extramental", sino una diversa captación de lo "real posible" y de la realidad actual que es el sujeto mismo (y al que se reconoce ya en el punto de partida de la crítica).

Curiosamente, para advertir de la ambigüedad de la fórmula "scio aliquid esse" como punto de partida de la crítica (emparentándola con el "cogito, ergo sum" cartesiano), Maritain dice en *Dégrès du savoir*: *"cuando digo <yo sé que cierta cosa es (o puede ser)>, puedo tener intención de afirmar simplemente que <algo es (o puede ser)>, aliquid est; mi enunciado concierne en este caso al movimiento primero del espíritu y se refiere al punto de partida de la filosofía toda; la experiencia concreta que él traduce envuelve, por otra parte, toda la complejidad de mis actividades cognitivas, porque mi inteligencia capta ahí el ser inteligible al que ella tiende directamente, y que, percibido por ella, precisamente en cuanto posible que envuelve exigencias eternas, constituye el objeto de su primera certeza puramente intelectual (principio de identidad); mas ella lo percibe volviendo de hecho sobre cierto singular ofrecido por los sentidos y del que ella lo ha hecho surgir, y retornando asimismo, aunque de una manera totalmente implícita y por el solo hecho del juicio, sobre su mismo acto de conocer y su relación a la cosa, y sobre el yo que conoce y cuya existencia en acto –la más indubitable para mí de todas las existencias en acto– me es así conocida –pero como en germen (in actu primo) y no todavía efectivamente– cada vez que conozco.*

Si digo después de esto <yo sé que algo es (o puede ser)> habiendo visualizado explícitamente lo que no estaba sino envuelto en el conocimiento directo, y teniendo la intención de afirmar que <yo conozco que algo es o puede ser>, ego cognosco aliquid esse, mi enunciado concierne en este caso al movimiento segundo del espíritu y se refiere al punto de partida de la crítica" (DS, OEC IV 402–403).

Este largo texto, que he citado en su totalidad porque responde por sí mismo a todas las objeciones propuestas, no deja lugar a dudas respecto al punto que ahora discutimos, pero podría completarse con el análisis de la intuición del existir

propia del alma por reflexión sobre sus actos de intelección (aprehensión y sobre todo juicio) incluido en el Anexo V de la misma obra, con el estudio de la experiencia mística natural y el vacío que constituye el c. III de *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* y en el que se reconoce una captación del existir sustancial del alma por vía negativa y apofática, con la enumeración de las diversas fases de captación del ser, que aparece en el *Court traité* (OEC IX 35-36 –nota 13–), o con las reflexiones para una epistemología existencial que constituyen el c. II de *Approches sans entraves* y en las que se admite una vía de acceso al ser en el análisis del juicio de autonconciencia. Todos ellos, de un modo u otro, nos inducen a rechazar por errónea una supuesta reducción del ser a lo "extramental".

— b) En segundo lugar, estos críticos están dispuestos a aceptar la distinción de un "real objetivo" y de un "real subjetivo" como algo inmediatamente dado, así como a reconocer el carácter dominador del objeto, pero rechazan que la independencia ontológica del "real objetivo" sea algo evidente.

Yo creo, no obstante, que Maritain sí ha justificado suficientemente este punto. Que esta independencia ontológica de la cosa está incluida en la primera visualización consciente de la inteligencia por sí misma se echa de ver en la certeza apodíctica del principio de identidad, primera ley del ser –metalógica antes de ser primera ley de la lógica–, y en el que se da la conexión inicial más intensa del espíritu con la cosa a la vez que se revela la unidad intencional ser–pensamiento.

Hay que recordar, además, que "la cosa es dada con y por el objeto" y que la misma naturaleza del conocer –como veremos– y el alcance de la crítica maritainiana de la noción de puro objeto, exigen esta independencia de la cosa respecto al sujeto. Incluso cuando el objeto de intelección es la inteligencia misma o la existencia del yo, ese objeto es conocido reflexivamente y en acto inicial por el hecho mismo de que el intelecto está en acto directo de conocimiento de una cosa, a la que si ahora no convendría estrictamente denominar extramental, sí conviene con toda razón el calificativo de "metalógica".

La cosa tiene así una "*existencia dotada de una radical consistencia ontológica antes de mi acto de pensamiento y sin él; tal existencia* –dice nuestro

autor– se llama, en este sentido, extramental, sin que la exterioridad de que se trata tenga la menor significación espacial, y se podría llamar también premental, es decir, anterior al conocimiento que de ella poseemos, o también metalógica, no en el sentido de que para conocerla sería preciso rechazar la lógica o valernos de una lógica diversa de la auténtica, sino en cuanto no pertenece a la esfera de lo lógico o de lo que está constituido propiamente por la vida de la razón, a la esfera de lo conocido en cuanto conocido; está más allá de los límites de esta esfera" (DS, OEC IV 429–430). Pese a todo, conviene precisar que, según Maritain, no se debe separar el objeto de la cosa, ni reconstruir ésta desde aquél, sino reconocer que la cosa se hace presente al conocimiento de un modo intencional por y con el objeto y que, inversamente, todos los objetos que pueden ser concebidos (incluso el ser de razón, lo más parecido en lenguaje tomista a la noción de puro objeto) lo son a condición de ser referidos al ser real (actual o posible).

c) Por último, como aparece en el texto citado más arriba, de la misma manera que el principio de identidad tiene por objeto toda la extensión del ser y contempla exigencias eternas, lo real captado por la inteligencia no se reduce –como se ha dicho ya– a lo meramente actual, sino ante todo al orden de las esencias, a lo "real posible". De ahí que, lejos de ser una pura evidencia de hecho, el punto de partida de la crítica *"es la percepción consciente verificada, como en derecho, y lógicamente primera, por el filósofo que saca a la luz las más simples raíces del conocimiento"* (DS, OEC IV 401).

2. El reconocimiento y justificación de esos primeros datos naturales de nuestra inteligencia –implícitamente presentes en el punto de partida de la crítica– constituye para Maritain el primer momento de la liberación que el "eros filosófico" precisa en nuestro tiempo para hacer frente a las ataduras del idealismo y del cientismo. Nuestro autor no ha dejado escapar aquí la oportunidad de una crítica directa de éstos, en puntos que interesan especialmente a nuestro propósito.

A. En efecto, por un lado y ya desde el comienzo, el realismo crítico maritainiano se opone a las premisas de todo idealismo; es un realismo que, según su creador,

da cuenta verdaderamente del conocer y que puede retornar sobre sí mismo para "verificarse" como explicativo de aquél. ¿Cómo salir, en cambio, –se pregunta–, del círculo en que nos envolvería una epistemología idealista? En cuanto idealista no puede llegar a conocer "lo que es"; en cuanto epistemología, pretende ser explicativa de "lo que es" el conocimiento humano⁽⁴¹⁾.

En su opinión, la razón idealista se confunde principalmente en dos órdenes:

⁽⁴¹⁾ Sobre este punto se han centrado algunos de los textos que más polémica han causado de la obra maritainiana: "todos estos hombres –dice, refiriéndose a los idealistas– comienzan por el solo pensamiento y allí permanecen, ya sea negando la realidad de las cosas y el mundo, ya sea reabsorbiéndola en el pensamiento. Rechazan desde el comienzo aquello mismo sobre lo que el pensamiento versa y sin lo que no es sino sueño –la realidad que hay que conocer y comprender, que es vista, tocada, captada por los sentidos, y a la cual un intelecto que es el de un hombre, no el de un ángel, se dirige directamente– la realidad sobre la cual y a partir de la cual un filósofo ha nacido para interrogarse y sin la que no es nada... En lo que a ellos concierne, es preciso borrar este nombre de un plumazo. No son filósofos; son ideósofos, es el único nombre que les es exacto y por el cual conviene llamarlos. Por sí mismo no es peyorativo, designa simplemente otra vía de investigación y de pensamiento distinta de la vía filosófica" (PG, 150 y 152).

La crítica de la ideosofía tiene, no obstante, en Maritain una doble vertiente.

La primera, meramente filosófica, comienza ya en los primeros tiempos con el rechazo de la filosofía moderna, presente en obras tales como *Théonas* o *Antimoderne*, y que fue rápidamente contestado desde perspectivas diversas por el racionalista Ramón FERNÁNDEZ ("L'intelligence et M. Maritain", en *La Nouvelle Revue française*, Tome XXIX, junio 1925, pp. 986–994) y por el blondeliano Paul ARCHAMBAULT ("Jacques Maritain ou l'antimoderne", en *Correspondant*, Tome 303, París 1926, pp. 835–855); pasa por la crítica del bergsonismo en *La Philosophie bergsonienne* o *De Bergson à Saint Thomas d'Aquin* –del que admite sin embargo una posible salida por la vía de la razón práctica, en la línea de *Les deux sources de la morale et de la religion*–; prosigue con la identificación explícita del cartesianismo como el origen de los males del orden filosófico moderno y el ataque directo al mismo en *Trois Réformateurs* y *Le songe de Descartes*, por ejemplo, y culmina con el rechazo del método fenomenológico husserliano, ya visible en *Degrés du savoir* y claramente presente en obras posteriores como *Le Paysan de la Garonne*. (Respecto a este primer aspecto, resultan particularmente provechosas por su objetividad las precisiones de H. BARS en *Maritain en notre temps*, Grasset, París 1959, pp. 186–195 y de Antonio PAVAN en *La formazione del pensiero di J. Maritain*, Editrice Gregoriana, Padova 1967, pp. 198–218).

En segundo lugar, Maritain contempla también la ideosofía desde el ángulo de la filosofía cristiana y la teología. Desde su polémica con Blondel y Bréhier –que aparece en *Réflexions sur l'intelligence*, *De la philosophie chrétienne* y *Science et Sagesse*– hasta las últimas críticas al teilhardismo u otras teologías de *Le Paysan de la Garonne*, nuestro autor ha considerado a la filosofía cristiana como la "filosofía plenamente tal" y al tomismo como su modelo imprescindible del que la teología se debe servir. (Sobre este aspecto pueden consultarse los artículos de Francesco TOMASONI, "Jacques Maritain: l'apologeta della filosofia cristiana" y Giuseppe COLOMBO, "La liberazione dell'intelligenza e la teologia in J. Maritain", pp. 129–138 y 48–70 respectivamente del monográfico citado más arriba y publicado por Morcelliana, Brescia 1983; los trabajos de G. GALEAZZI, "Il problema della filosofia cristiana in J. Maritain", en *J. Maritain, protagonista del XX secolo*, Massimo, Milano 1984 y L. BEGNOZZI, "La filosofia cristiana secondo J. Maritain", en *Supienza*, 1988 (45), pp. 293–298; así como el volumen crítico editado por el Centre catholique des intellectuels français en *Recherches et débats*, y titulado "La doute et la foi", Desclée de Brouwer 1967, en particular el interesante artículo de Etienne BORNI, "Idéosophie et philosophie", en el que se aboga por una "metafísica de la interioridad espiritual" como la más rica y susceptible de promoción teológica en lugar del tomismo).

a) En la determinación del fin de la investigación intelectual – dice Maritain– no comprende que *"si nuestra inteligencia, en tanto que humana, tiene por objeto proporcionado, connatural, según decían los antiguos, el ser de las cosas sensibles, no obstante, en cuanto inteligencia, tiende toda entera al ser, y al Ser por excelencia, – elevándose por analogía hasta una verdadera ciencia de las realidades espirituales y de Dios"* (RI, OEC III 271).

b) En segundo lugar, y en la medida en que el término se ha desviado, la operación que debería conducirnos a él yerra también. De aquí que se hable, asimismo, de desorden en cuanto a la relación medios–fin de la investigación intelectual: en lugar de medirse según la cosa, la razón idealista pretende, según nuestro autor, hacer el mundo a su medida y suplantarlo por la idea. *"La causa más general de los errores filosóficos –afirma– consiste, según parece, en una cierta inversión del orden de la inteligencia con su fin, inversión por la cual la inteligencia, en lugar de tender a conformarse con lo real, tiende, por lo que a ella toca, a conformar lo real a sí misma; no quiere entonces admitir otras realidades que las que conoce ya; rechaza cualquier prueba distinta a las que tiene por costumbre, declara todas las cosas explicables por los solos datos que posee. Y así, reduce la verdad inmensa a un pequeño cantón ya conocido"* (PhB, OEC I 489).

Por causa de estos dos desórdenes, el idealismo desequilibra el orden del saber. En concreto, precisa nuestro autor, si se niega la cosa y se suprime la causalidad real, la Teología Natural no tendrá ya sitio en la tabla de los saberes.

La filosofía tomista –y nuestro autor con ella–, responderá a este doble desorden poniendo las bases de la verdadera liberación de la inteligencia: *"en cuanto que está sometida a la teología, obedece a Dios autor de la revelación; en tanto que es esencialmente objetiva y mide el espíritu sobre la regla del objeto, está sometida al ser. Y porque para toda cosa creada, obedecer a Dios y a su propio fin natural, es la libertad, la filosofía tomista o la filosofía cristiana –concluirá Maritain– nos da la verdadera libertad del espíritu"* (ANT, OEC II 993).

B. Pero la restauración de la objetividad de la inteligencia no sólo

desata al hombre de las ligaduras del idealismo; le libera también de esa moneda intelectual que es el cientismo y que pretende saciar exclusiva, y por ello inútilmente, su hambre de realidad cegando, de nuevo, toda vía racional hacia Dios y abriendo las puertas al agnosticismo o al irracionalismo.

La debilidad de esta doctrina y las rectificaciones que necesita son, por lo demás, ya fácilmente comprensibles para nosotros: *"a decir verdad –dirá Maritain– la aserción según la cual no hay conocimiento racional más que el de los fenómenos observables y mensurables se destruye a sí misma (es cualquier cosa menos una simple expresión de fenómenos en mutua relación).*

Nada hay de extraño, por tanto, en que, en oposición a los <sabios exclusivistas>, los <sabios liberados> estén prestos a tomar en consideración una captación racional de las cosas, que va más allá de los fenómenos, e incluso (cuando son sabios perfectamente liberados)... a admitir la necesidad de la filosofía y de un equipamiento propiamente filosófico con vistas a hacer posible una tal captación, y así completar el conocimiento de la naturaleza procurado por las ciencias.

Desde este punto de vista, nada hay más racional que la especie de extensión del principio de complementariedad de Niels Bohr que se halla supuesto por el estado de espíritu de estos sabios. Pues, así extendido, este principio significa solo que en dos campos distintos de conocimiento, o en dos niveles específicamente distintos de nuestra aproximación a la realidad, dos aspectos diferentes en las cosas existentes (el aspecto fenoménico y el aspecto ontológico) reclaman dos explicaciones diferentes... que además son perfectamente compatibles, teniendo en cuenta que se refieren a dos objetos esencialmente distintos que hay que captar en las cosas" ("DSc", 13-14).

Con estas precisiones, Maritain da por concluida la fase apologética y crítica. Tras ella, el realismo quedará como único sistema capaz de dar razón de todas las aspiraciones de la inteligencia en el orden de los saberes. Estudiaremos ahora la "ontología del conocer" maritainiana, auténtica justificación metafísica de la crítica y de la posición realista por ella definida.

§2. Naturaleza propia del conocimiento humano.⁽⁴²⁾

La segunda fase de la reflexión crítica maritainiana se ocupa del análisis fenomenológico del conocer humano. Para nuestro propósito, bastará con que describamos sus notas más importantes⁽⁴³⁾.

1. EL CONOCIMIENTO COMO ACTIVIDAD INMANENTE.

Según la doctrina tomista, hay dos tipos generales de actividad: la actividad transitiva o productiva y la actividad inmanente.

La actividad transitiva es la que un ser (agente) ejerce sobre otro (paciente) para producir en él un efecto, comunicarle un movimiento o dotarle de una energía. Es la actividad propia de los seres materiales e inertes, inmersos en el tiempo, ella misma es temporal y pasajera, y viene definida por un "paso" del agente al paciente que se cumple en

⁽⁴²⁾ Esta precisión –"humano"– es de singular importancia pues la inteligencia humana es, para nuestro autor, simplemente una inteligencia creada más, diversa de la inteligencia y el modo propio de conocer de las naturalezas angélicas, de la Inteligencia increada divina y hasta del particular conocimiento propio de los bienaventurados.

(Del conocimiento angélico en sus tres notas características: intuitividad, innatismo e independencia respecto de las cosas, Maritain trata ampliamente en TR (OEC III 489–510), en PhB (OEC I 129) y en AppSE (336–341). Respecto de la inteligencia en estado puro, cuyo único ejemplar es la Inteligencia divina, y su capacidad para penetrar lo real –actual y posible– contemplándolo en su propia Esencia como objeto adecuado con el que llega a identificarse sustancialmente, véase RI (OEC III 149–151). Por fin, respecto del conocimiento intuitivo y sin "conceptos" apropiado a la visión beatífica, pueden consultarse entre otros textos muy breves, RI (OEC III 143–145), CN (126–130), AppSE (3–33), PBC (OEC IX 177–181), RetR (OEC IX 317–321) y "PA" (OEC X 983–984 y 1039–1044)).

Mientras que en estos tres casos Maritain argumenta por simple progresión en la pura línea formal de sus naturalezas, en lo concerniente al conocimiento humano es posible un análisis fenomenológico de sus condiciones actuales en ejercicio.

⁽⁴³⁾ Reproducimos aquí la reseña de los textos antiguos que Maritain considera fundamentales en lo que concierne a la naturaleza del conocimiento y que él mismo cita en RI, (OEC III 60).

–ARISTÓTELES, *De Anima*, lib. II, c. 3, 5, 12; lib. III (en particular, c. 4, 8). *Metaph.*, lib. IX, c. 8; lib. XII, c. 7 y 9.

–SANTO TOMAS, *Comment.*, sobre los capítulos citados de Aristóteles; *De Veritate*, q. 1, 2, 4, 8, 10; *Sum. theol.*, I, q. 12 (a. 2, 4, 5), 14, 16, 17, 34 (a. 1 y 2), 54 a 58, 87 (a. 3 y 4), 79, 84 a 89; *Sum. cont. gent.*, I, c. 44 a 49, 57 a 62; II, c. 59, 60, 66, 74 a 77; III, c. 51; IV, c. 11, 12.

–CAYETANO, *In lam.*, q. 14, a. 1; q. 27, a. 1; q. 55, a. 3; q. 79, a. 2; *In Analit.*, *Post.*, lib. I, c. 8.

–JUAN DE SANTO TOMAS, *Phil. nat.*, IV ("de ente mobili animato"), q. 4, a. 1; q. 6, a. 1 a 4; q. 10, a. 1 a 5; q. 11, a. 1, 2. *Cur. theol.*, *in lam.*, q. 12, disp. 13; q. 14, disp. 16, a. 1; q. 27, disp. 12 (Vivès) o 32 (Solemes), a. 5 y 6.

éste ("actio in passo"). En esta medida, el agente depende del paciente –pese a su superioridad– y sólo en él completa la acción que le perfecciona, pero sus beneficios sólo revierten en el paciente indirectamente y como migajas que caen de su mesa. Se trata, por tanto, –dice Maritain–, de una acción "egoísta" por naturaleza.

La actividad inmanente, en cambio, es propia de la vida y del espíritu. Aquí el agente tiene en sí mismo su propia perfección: no es, por tanto, un "paso" ni se subordina a lo temporal, sino mas bien una "constancia" ("actus perfecti") o cualidad autoperfeccionante por la que el agente, si llega a obrar hacia el exterior, lo hace por sobreabundancia en el ser más que por necesidad de acabamiento. De por sí, la acción inmanente (vital o interiorizante) es más noble y elevada que la acción transitiva (no vital o exteriorizante).

Pues bien, ¿a qué género de actividad pertenecerá el conocer?

Consideremos como objeto de experiencia –propone Maritain– nuestro propio acto de conocimiento. Conocer una mesa no consiste, evidentemente, en fabricarla, ni supone modificación alguna por parte del sujeto a fin de adaptarse a su objeto, ni alteración del objeto para adecuarlo al sujeto⁽⁴⁴⁾. Conocer algo ni siquiera puede ser, meramente, "producir una imagen suya": ¿no requiere la producción de algo que se conozca ya de alguna manera, lo que se quiere producir, como el artista tiene en su mente la idea de su obra? Además, si conocer consistiera por esencia en "hacer imágenes", el principio especificador de nuestras operaciones cognoscitivas y su término serían las imágenes mismas –no las cosas–, por donde jamás llegaríamos a conocer nada en realidad.

Ciertamente, en el acto de conocer hay de hecho producción de una imagen en el conocimiento sensitivo y de un concepto en el conocimiento intelectual. Maritain dice así que el acto inmanente de intelección es "virtualmente productivo", pero la producción de la idea y el puro perfeccionamiento cualitativo de la facultad son dos acciones que en la realidad constituyen una sola. Lo producido será así condición, medio y hasta expresión del acto de conocer, pero de suyo no lo constituirá formalmente.

No hay pues ningún elemento en el conocer, propio de una acción transitiva.

⁽⁴⁴⁾ *"La relación de conocimiento, ha dicho nuestro autor, es precisamente una relación no deformante, que no altera ni modifica su término; del alma que conoce a la cosa conocida existe una relación real (pues pone algo nuevo en el alma), pero de la cosa conocida al alma que conoce hay sólo una relación de razón que en nada afecta ni modifica la cosa conocida"* (DS, OFC IV 421).

Se trata de una ACCION INMANENTE. *"Conocer, tomado en su razón formal –concluirá nuestro autor– no es hacer, sino ser o devenir de una cierta manera, en un acabamiento interior en el que se expande la espontaneidad vital del sujeto y por el que éste se perfecciona a sí mismo en sí mismo"* (RI, OEC III 62)⁽⁴⁵⁾.

2. CONOCIMIENTO E INMATERIALIDAD.

El segundo punto que quiero resaltar, determina que *hay exacta correspondencia entre conocimiento e inmaterialidad*: la exhaustividad y perfección del conocer se puede ordenar, en la epistemología maritainiana, de acuerdo con la inmaterialidad de los sujetos.

En efecto, según nuestro autor, si el conocer –como hemos visto– es un cierto

⁽⁴⁵⁾ En el orden de las actividades inmanentes, la acción de conocer es más perfecta que las operaciones vegetativas, en las que una parte del organismo obra en realidad transitivamente sobre otra o produce un término que permanece en él.

También se ha considerado clásicamente más perfecta que el acto de querer, y de ahí que desde la perspectiva de la inmanencia y la inmaterialidad, los antiguos tomistas –siguiendo a su maestro– hayan declarado la superioridad de las potencias intelectivas sobre las volitivas no sólo en el orden de las puras jerarquías metafísicas, sino también en el orden de las verdades especulativas y el puro conocimiento –la ciencia no es perfecta si no se sustrae de hecho a atracciones subjetivas–.

Si se atiende, no a la facultad en sí misma, sino al modo en que inteligencia y voluntad alcanzan sus objetos más o menos perfectos, entonces –según nuestro autor– respecto a las cosas inferiores al hombre es mejor conocerlas que amarlas, pues se hallan en el espíritu según un modo de ser superior al que tienen en sí mismas. En cambio, en relación al hombre mismo y a las realidades superiores es más perfecto amar que conocer, pues la voluntad tiende a su objeto tal cual es en sí mismo. Así, cuando el amor, en su sobreabundancia suprema, se convierte en caridad teologal, ésta, en cuanto que *"dice una proporción inmediata a la vida eterna, es, no sólo en la línea del mérito y de la virtud, sino en la línea misma del ser, y hablando en absoluto, ontológicamente, lo más perfecto que hay en el hombre; es metafísicamente más perfecta que las más sublimes virtudes intelectuales de aquí abajo; no es inferior en grado metafísico sino a la luz de la gloria que la regula en el cielo"* (DS, OEC IV 863).

Por último, en lo tocante al orden práctico la primacía también puede variar: si se trata de las verdades universales que rigen el obrar, la inteligencia es superior pues la rectitud de la acción supone un recto conocimiento; pero si se trata del uso concreto de nuestra actividad, los tomistas asignan papel preponderante a la voluntad en nuestro movimiento hacia el fin último, y es por ella por la que somos considerados buenos o malos (Cfr. QC, OEC VI 682; TR, OEC III 470–476 y PhB, OEC I 268–273).

Conocimiento y amor son, pues, los dos tipos más perfectos de actividad inmanente; no sólo tienen lugar en el interior del alma sino que la desbordan por sobreabundancia y son para ella como una "sobreexistencia activa" (mejor que el puro hecho de existir) por la que el alma, cuando conoce deviene intencionalmente lo conocido y puede ser así todas las cosas, y cuando ama tiende interiormente hacia el otro que se le hace espiritualmente presente como otro–yo mismo. En un sentido o en otro, unión cognitiva o unión amorosa, Maritain habla aquí –como veremos inmediatamente– de ser intencional en el orden inmaterial (Cfr. SI, OEC V 642–644 y DS, OEC IV 926–928).

ser o devenir, en modo alguno podría ser especificado por el propio sujeto, salvo si éste pudiera ser "eminentemente" todas las cosas cognoscibles (capacidad que solo a Dios conviene). Sólo queda que sea especificado por la cosa como algo independiente del sujeto cognoscente y bajo una relación en la que éste no es modificado: conocer será así, en palabras de Juan de Santo Tomás, "esse seu fieri aliud in quantum aliud".

Pero esto exige de parte del sujeto una emergencia sobre la materia, pues en la medida en que sea dependiente de ésta, estará más encerrado sobre sí mismo y será menos comunicable; del mismo modo, la unión propia entre sujeto y objeto deberá ser también una unión inmaterial. Cognoscente y conocido formarán, según Maritain, una unidad superior a la constituida por materia y forma: mientras que éstas solo pueden componerse formando otra cosa (un "tertium quid"), el sujeto podrá devenir "intencionalmente lo otro" sin alterarse en nada su propia naturaleza. Si yo no puedo devenir "materialmente" otra cosa sin perder mi propio ser y dejar de ser lo que soy, sí puedo devenir "inmaterialmente" lo otro por el conocimiento; entonces, mi naturaleza –entitativamente considerada– permanece intacta aun cuando sea perfeccionada cualitativamente a la vez que capto lo que la cosa tiene de "otro que yo".

3. CONOCIMIENTO E INTENCIONALIDAD.

De lo dicho en el punto anterior se deduce que en el proceso de conocer el sujeto no deviene lo conocido según su ser de naturaleza o de cosa sino según un "esse intentionale". Para el filósofo francés, desde esta perspectiva, *el conocimiento se define también por una especie de sobreexistencia activa e intencional*.

La existencia intencional es puramente tendencial e inmaterial: no tiene como misión plantar una cosa fuera de la nada como sujeto con existencia actual en sí (sustancia) o en otro (accidentes), sino posibilitar que el sujeto, existente por sí de forma limitada, pueda existir ilimitadamente, deviniendo por su propia actividad inmanente él mismo y los otros.

Hallamos un ejemplo claro de este existir intencional "inferior" –incapaz de dar consistencia a la cosa pero sí de ennoblecerla introduciendo en ella "notas" que no pertenecen a su propia naturaleza– en la manera como el genio artístico pasa a la mano y al pincel del pintor plasmándose en su obra. El cuadro, dice Maritain, es, en efecto, propiamente

causado por el pincel, pero en éste no podemos descubrir ninguna virtud especial que dé razón de la belleza de la obra; no es sino un instrumento de transmisión de la cualidad artística que pasa por él "secundum esse intentionale". Siempre que una causa instrumental es movida por un agente para producir un efecto más noble que ella misma, –sentencia– tenemos un caso de este ser intencional o "ser de paso"⁽⁴⁶⁾.

4. PASIVIDAD Y ESPONTANEIDAD DE LA INTELIGENCIA.

Como determinada y fecundada por su objeto, *la inteligencia se muestra pasiva en cuanto a la causa de la intelección*: en esta vertiente, es el objeto el que reina por entero. La cosa, "lo otro en tanto que otro", nos mide y regula de manera que la inteligencia se halla respecto a ella, en el conocer, en estrecha dependencia.

Pero una vez que la facultad ha sido determinada objetivamente, dice nuestro autor, *la intelección en sí misma es pura actividad y espontaneidad*, actividad inmanente y vital. En cuanto "productiva" se termina en el concepto, verbo mental producido en nuestro espíritu, pero en cuanto "cognoscente" se termina en la naturaleza inteligible alcanzada en el

⁽⁴⁶⁾ La oposición entre "ser de naturaleza" y "ser intencional" ha sido denunciada por algunos autores como inconciliable con la unidad del "esse analogum et transcendens" e incapaz de dar razón de nuestro conocimiento del mundo externo. (Original del P. André HAYEN, S. J., *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*, L'Ed. Universelle, Bruxelles, Desclée de Brouwer-Paris 1925, esta crítica ha sido recogida también por SAMPALIO, op. cit. pp. 94-95).

Según HAYEN, el abismo que Maritain abre entre ambos tipos de ser impide su consideración como dos grados de perfección analógica de una misma realidad –el ser– y todo tránsito posible entre lo real y lo inteligible, que quedan como dos órdenes paralelos e irreductibles.

La objeción ha sido perfectamente contestada por Fr. Jean HERVÉ-NICOLAS, O. P.: "*descansa –dice– sobre un error manifiesto; no se trata en efecto de considerar el ser intencional como una especie de término medio entre el ser y la nada; él también es ser, y si se dice que constituye un orden aparte, esto no se ha de entender sino en el plano de los seres creados, donde nunca puede identificarse con el ser de naturaleza, ya que toda criatura es ontológicamente limitada y lo propio del ser intencional es hacerle desbordar estos límites ontológicos. Mas en Dios esos dos órdenes son trascendidos por el Ipsum Esse Subsistens, que es a la vez Existir e Intelección subsistente por sí y cuya esencia en sus participaciones posibles es idea causadora de las cosas. El P. Hayen se extraña de que J. Maritain, como todos los comentadores de Santo Tomás, no haya visto la dificultad y no haya procurado hacer ver en el ser de naturaleza y en el ser intencional los dos grados analógicos de la única perfección que es el ser. Pero es que esta distinción no interesa a la noética; tiene su lugar en ontología y particularmente en el capítulo dedicado a la operación*" ("Réalisme critique", en *Jacques Maritain, son oeuvre philosophique*, *Revue thomiste*, 1948 (48); pág. 276 de la trad. esp. de Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950).

(Puede hallarse también una interesante discusión sobre el asunto en el estudio de Douglas FLIPPEN, "Intentionality and the concept in Jacques Maritain", *Jacques Maritain philosophe dans la cité/ A philosopher in the world*, University of Ottawa Press 1985, pp. 93-102).

concepto inmediatamente y con la que la inteligencia se une inmaterialmente. La misma cosa existe así –como esencia– en lo real, con una existencia material, concreta y singular, y en el concepto con una existencia espiritual, abstracta y universal.

Actividad y pasividad se unen, pues, en el conocimiento: *"en el acto de intelección –afirma Maritain– toda la vitalidad viene de la facultad o del sujeto, toda la especificación viene del objeto, de modo que la intelección procede enteramente de la inteligencia y enteramente del objeto: en el instante en que conoce, la inteligencia es inmaterialmente, el objeto mismo, el cognoscente en acto de conocer y lo conocido mismo en acto de ser conocido; antes de conocer, nuestra inteligencia es como una vitalidad informe que espera ser fecundada: en cuanto ha recibido de los sentidos, por medio de la abstracción, la impronta inteligible del objeto, deviene éste llevándolo, en el concepto que forma de él, al último grado de formación y de actualidad inteligible, a fin de llevar a la vez a su término último su identificación inmaterial con él"* (RI, OEC III 372–373).

Hay heteronomía, por tanto, en cuanto que la inteligencia es determinada intrínsecamente para conocer "in actu primo". Hay autonomía en cuanto que conoce su objeto "deviniéndolo" activamente por sí misma en la perfección última de la efluencia operativa, "in actu secundo"⁽⁴⁷⁾.

5. Pero, ¿CUAL ES EL MEDIO DE UNION ENTRE EL COGNOSCENTE Y LO CONOCIDO?

Un complejo mundo de "formas inmateriales intrapsíquicas" que los clásicos dieron en llamar "species" y que nuestro autor traduce por "formas presentativas u objetivantes": por ellas, la cosa se torna presente y es convertida en objeto adecuado a nuestro espíritu⁽⁴⁸⁾.

⁽⁴⁷⁾ Sobre la distinción escolástica entre "actu primo" y "actu secundo", vease Eph I, OEC II 238.

⁽⁴⁸⁾ Para Maritain, la noción de "species" (como la de "esse intentionale") no es una herramienta con la que el filósofo cuente desde el principio, sino un soporte que se ve obligado a postular con certeza en la medida en que el análisis haya sido correctamente realizado, progresando de necesidad en necesidad. Así, requerimos que la cosa sea elevada al nivel de objeto merced a ciertas determinaciones internas que llamamos "species" y por las que lo cognoscible se halla en el cognoscente "secundum esse intentionale" y éste puede devenir por sobreexistencia activa lo conocido.

Dichas formas representan en la epistemología maritainiana un doble papel: por un lado, son verdaderas modificaciones del alma y determinan la facultad, incluso en el orden entitativo, formando con ella un "tertium quid" que es la facultad así modificada. En este aspecto, como hemos dicho, no constituyen sino un requisito previo al conocimiento, no su ser propio. Por otro lado, son puras similitudes del objeto que integran a éste en el alma según una existencia intencional y la informan inmaterialmente.

El conocimiento necesita pues de una doble unión: una en el orden entitativo por la que, inhiriendo la "species" en el sujeto como el accidente en la sustancia, sujeto y objeto entran en contacto; otra, de orden intencional por la que el sujeto deviene el objeto. Es esta segunda la que constituye propiamente el conocimiento en el doble nivel sensitivo e intelectual que ahora vamos a analizar brevemente⁽⁴⁹⁾.

A. Nuestro autor describe el proceso que da razón del CONOCIMIENTO SENSITIVO, como sigue.

Los cuerpos –bajo la condición de la moción divina universal– actúan según tal o cual cualidad ("sensible en acto") sobre el sentido externo, siempre atento a cualquier estímulo. Por esta actividad transitiva sobre el órgano ("actio in passo") le comunican una impronta, una similitud psíquica que es la misma forma o cualidad sentida y que se denomina "species impressa". El sentido, así especificado y actualizado, la recibe inmaterialmente y según el ser intencional. En este momento, el sentido ha devenido lo sensible en acto primero, en cuanto determinado intrínsecamente a conocer; ambos son ahora un mismo principio de operación. Lo deviene también –por su actividad vital e inmanente–

⁽⁴⁹⁾ "La unión entitativa no es requerida mas que como condición presupuesta o concomitante, y puede tener lugar en un género de causalidad o en otro, –poco importa desde el momento en que la facultad cognoscente está unida a la cosa por conocer. Puede tener lugar en el orden de la causa formal, inhiriendo accidentalmente en un sujeto, como es el caso para el alma humana y sus species; o en el orden de la causa material sosteniendo una forma, como es el caso para la sustancia del ángel, en la que el intelecto está subjetivado, y que juega en relación a él el papel de species impressa; o en el orden de la causalidad eficiente, como es el caso para Dios que obra sobre la inteligencia y le infunde el ser, y que, así presente en ella por su inmensidad creadora, puede (en la visión beatífica) actuarla a la manera de una species impressa. De cualquier manera que se produzca esta unión entitativa, la unión en el orden inteligible o intencional, que le sigue (y que constituye formalmente el conocimiento) es completamente distinta. Tiene lugar de modo diferente y produce efectos diferentes: en lugar de constituir un tercer término con la facultad y la representación, perfecciona y actúa la facultad inmaterialmente, haciendo que ésta sea el objeto en el ser intencional" (RI, OI:C III 75–76).

en acto terminal o segundo, en un acto que tiene como principio a la "species impressa" y como término a la cosa misma, inmaterialmente vivida. En esto consiste propiamente la sensación, de manera que, aunque como actividad inmanente se completa en el sujeto mismo "in ipso operante", la realidad sensible está en el sentido tal y como es extramentalmente y tal y como actualiza a aquél por la "species impressa"⁽⁵⁰⁾.

Por fin, simultáneamente, el sentido interno (imaginación y memoria) produce, a partir del germen sensible inyectado en el órgano, una imagen o "species expressa sensibilis". En su conjunto, pues, la percepción resulta ser una síntesis de la sensación propiamente dicha y de los complementos proporcionados por el sentido interno.

— B. Si las cosas materiales, como hemos visto, son "sensibles en acto", según Maritain no son inteligibles más que en potencia. Todo el proceso del CONOCIMIENTO humano —ahora en su fase INTELECTUAL— habrá de consistir, por tanto, primero, en elevarlas a la categoría de "inteligibles en acto", después al estado de "intelección en acto".

En primer lugar, explica el filósofo francés, la luz transfiguradora del "entendimiento agente" irradia sobre las imágenes sensibles proporcionadas por el sentido ("fantasmas") y, sirviéndose de ellas de modo instrumental, hace brotar abstractivamente una similitud del objeto —desde la perspectiva de la naturaleza inteligible insita en las cosas— encargada de fecundar y especificar a la inteligencia. El objeto que, desgajado de la materia por la percepción externa, mas no de sus notas individuantes, era "inteligible en potencia", habrá sido entonces, por la actividad del "intellectus agens" desindividualizado y elevado al

⁽⁵⁰⁾ Maritain considera la sensación como una intuición del objeto y como una intuición extensiva: lo primero porque se dirige hacia la realidad externa en sí, no bajo la perspectiva de la esencia, sino según la operación transitiva de la cualidad sensible sobre el sentido; lo segundo porque el objeto es intuitivo desde el principio como "extenso" y el modo mismo de conocer está esencialmente conectado tanto con la extensividad del objeto como con la materialidad del órgano.

De acuerdo con esta caracterización, puede explicar las objeciones escépticas basadas en los "errores de los sentidos". Estrictamente hablando, no hay error en el sentido sino en el juicio: aquél capta verdaderamente la cualidad sensible tal cual actúa sobre el órgano, sólo que, dependiendo de las condiciones materiales de éste y con el "medio" como instrumento, la intuición sensible comporta respecto de la intuición intelectual una cierta relatividad en la medida en que puede dar lugar a "errores en la consideración". Conciérne a la inteligencia ponderar los datos ofrecidos por la sensación y establecer así de modo adecuado el juicio. Frente al entendimiento, el sentido tiene la prerrogativa de tocar las cosas mismas en su acto—de—existir—y—de—obrar— sobre el propio órgano.

rango de "inteligible en acto"⁽⁵¹⁾.

En forma de "species intelligibilis impressa" –término "quo" POR EL QUE la facultad es determinada a conocer– se hace presente a la inteligencia como coprincipio del conocimiento. Ésta está entonces en acto inicial o primero, y en cuanto principio de su propia actividad inmanente, deviene intencionalmente el objeto.

Pero es preciso a la vez que, a diferencia de la operación del sentido y para completar la intelección, el "entendimiento posible" produzca, elevando el germen que ha fecundado la inteligencia hasta un superior grado de inmaterialidad en acto, y siempre con la activación del intelecto agente, diversos frutos vitales o conceptos, adecuados a su perfección y comunes a la inteligencia y al objeto⁽⁵²⁾. Gracias a ello, puede ahora devenir intencionalmente el objeto, en sus varias ilisaciones, en acto segundo⁽⁵³⁾.

De nuevo hay que precisar aquí que, para nuestro autor, el conocer como tal no consiste en la producción de este verbo (término "in quo" EN EL QUE el objeto es conocido), sino en alcanzar la cosa (término "quod") cognoscitivamente, no ya tal y como esta existe fuera del espíritu –como ocurría en el conocimiento sensitivo– sino en el concepto

⁽⁵¹⁾ Sobre el papel del "intellectus agens" y la abstracción, considerados específicamente, véase DS, OEC IV 489–490; PhB, OEC I 251–256 y IC, OEC X 222–227.

Esta "fuente original de luz" que es el intelecto agente y que activa todas las operaciones de la inteligencia, lo mismo que su proceso iluminador preconceptual, permanecen escondidos para nosotros en lo que Maritain llama "preconsciente del espíritu". Para un análisis concreto de éste, véase nuestro Capítulo VII, §5, 1.

⁽⁵²⁾ "El concepto es llamado IDEA, porque el objeto es visto por él y en él; NOCION, porque el objeto es conocido por él y en él; VERBO MENTAL, porque el espíritu lo profiere dentro de sí mismo.

El concepto también es llamado REPRESENTACION, porque es una semejanza del objeto que hace a éste presente al espíritu, e INTENCION, porque es aquello por lo cual el espíritu tiende al objeto. En fin, se emplea también para designarlo la palabra SPECIES... tomada en el sentido de representación o de imagen... Se llama al concepto species expressa (representación expresada) por oposición a la impresión representativa (species impressa), que determina a la inteligencia a producir el concepto" (EPh II, OEC II 712).

⁽⁵³⁾ "Actuada en acto primero por la species impressa, –advierte Maritain–, la inteligencia es principio suficiente de su propia operación. Por eso Aristóteles y Santo Tomás llaman a la acción intelectualis actus perfecti, el acto de lo que ya está en acto... Sin embargo, es innegable que, mientras el objeto no es formado en el verbo, la actuación de la inteligencia es imperfecta por parte de su término; y por eso este processus de actu in actu, perfecto por parte del principio de la intelección y en tanto que la species impressa ha formado y actuado la inteligencia, constituye al mismo tiempo para la intelección en sí misma un fieri, en donde, en el instante mismo en que se realiza, perfecciona la actuación de la inteligencia por el lado de su término, produciendo el verbo y formando en él el objeto. Además, el verbo mismo no es en nosotros perfecto desde el primer momento; antes por el contrario, es retomado sin cesar, progresivamente elaborado y madurado en el transcurso del trabajo discursivo" (DS, OEC IV 488–489).

mismo proferido dentro de la inteligencia. Puede decir así Maritain, haciendo justicia tanto a la pasividad como a la espontaneidad de nuestro espíritu, que el concepto es producido por indigencia y necesidad "ex parti objecti", para que el objeto sea así "intellectum in actu", pero por sobreabundancia y riqueza "ex parte potentiae", en cuanto que la inteligencia tiende por naturaleza a manifestar en su seno el objeto, una vez conocido. Éste, como resultado de todo el proceso, que nuestro filósofo llama "intuición abstractiva", ha sido elevado en su estado mas no alterado en su naturaleza; de otro modo no habríamos alcanzado la cosa misma tal cual es.

Ahora ya podemos reconocer lo distintivo del conocimiento abstracto o intelectual en la epistemología maritainiana: alcanza lo real "mismo" pero no "EN SI MISMO" sino en un signo producido por la inteligencia. ¿Cuál será la naturaleza propia de este signo? Es sumamente importante determinarlo adecuadamente porque ello servirá a nuestro autor para purificar a la crítica, definitivamente, de todo asomo de idealismo.

Siguiendo a Juan de Santo Tomás, Maritain distingue dos tipos de signos según su función en el entendimiento: especulativos y prácticos.

Entre los primeros, la mayoría, siendo ellos lo primeramente conocido, nos hacen conocer *por su medio y consecutivamente* otra cosa: son los SIGNOS INSTRUMENTALES O SIGNOS-COSA. Contemplando una estela de humo, por ejemplo, podemos llegar a conocer el fuego que la produce.

Existe sin embargo, dentro de los signos especulativos, una categoría muy especial que tiene únicamente tres ejemplares: imagen, recuerdo y concepto ("species expressae"). Se trata de signos mentales cuya esencia total es significar, antes de ser conocidos ellos mismos como objetos ("in actu signato") y merced a un acto reflexivo. Se les ha llamado clásicamente SIGNOS FORMALES, aunque por su naturaleza podrían también ser denominados "signos puros".

Nuestro autor ha dicho de ellos, de forma muy expresiva, que son conocidos no "apareciendo" como objeto, sino "desapareciendo" ante el objeto: *"el recuerdo, la forma mental conservada en la memoria, no es LO QUE es conocido cuando recordamos, es el puro medio por el cual conocemos directamente el suceso pasado; el concepto no es LO QUE es conocido cuando nuestra inteligencia trabaja, es el puro medio por el cual nos apoderamos de un aspecto inteligible de las cosas. Tales signos son puros impulsos –*

intentiones– del espíritu hacia el objeto" (QE, OEC VII 109).

Así pues, el objeto formal de la intelección (objeto de concepto o concepto objetivo, "id quod per se primo intelligitur") se halla en el concepto mental o formal con una existencia intencional, esto es, no hay otra cosa como "quod" primeramente conocido que el objeto presente inmaterialmente en el concepto. El concepto es medio de conocimiento, pero el objeto se capta sin tránsito alguno, inmediatamente: es, según el ejemplo de Santo Tomás, como un espejo recortado según las dimensiones del objeto y en el que éste absorbe toda la superficie.

Si entendemos el término "intuición" de forma amplia, precisa Maritain, podríamos decir incluso que el objeto es captado "intuitivamente" por la inteligencia abstractiva, en el sentido de que el concepto mental es puro medio "quo" de conocer, mejor, aquello "in quo" o "secundum quo" el objeto es conocido sin tránsito y en el que la intelección se consume como en su término. Entiéndase esto bien: siendo "conocido" "in actu exercito", el concepto no es "cosa conocida" ("quod intelligitur") sino "forma de conocimiento" o "ratio intrinseca cognoscendi". El "ser conocido" es para él una denominación intrínseca, porque toda su esencia está absorta en dar el significado y expresar el objeto de concepto⁽⁵⁴⁾.

Nuestro autor concluye también, por ello, que el concepto como modificación del alma (papel entitativo) y como signo formal (papel intencional) no son dos "cosas distintas" sino dos aspectos de la misma cosa. En el orden del ser, es una afección que

⁽⁵⁴⁾ El objeto no se alcanza "en sí mismo" por el conocimiento abstractivo, tal y como interpretaron erróneamente algunos críticos (véase por ejemplo la recensión del R. P. PICARD, *Archives de philosophie*, vol. II, cah. 2, pp. 32–39 Bibliographie critique, o el artículo del R. P. DESCOQS, ibíd. pág. 201). Según Maritain, el conocimiento abstracto alcanza a lo real "tui-même" en y por un concepto, de forma inmediata y sin el intermediario de otro objeto. (Cfr. Appendice II de RI, OEC III 390–395 y DS, OEC IV 409 –Nota 33–).

Esta es la razón por la que, pese a que algunos autores se hayan escandalizado de la expresión "intuición abstractiva", a la que consideran una "*contradictio in terminis*" según la terminología tomista (Cfr. Sebastian DAY, O. F. M. *Intuitive cognition. A Key to the significance of the later scholastics*. The Franciscan Institute St. Bonaventure, N. Y. 1947, pág. 207), Maritain nunca haya dejado de utilizarla, ya sea como argumento "ad hominem" contra la gnoseología moderna y su desconocimiento fundamental del verdadero papel de la idea, ya como la expresión que caracteriza más exactamente la epistemología tomista. (Sobre los diversos sentidos en los que se emplea el término intuición, puede consultarse PhB, OEC I 242–243 –Nota 8–, el Appendice II de RI, ya citado, pág. 393 y el c. 14 de AppSE, 372–392. También pueden resultar útiles la obra crítica de SAMPAIO, el art. de Edmund. MORAWIEC, "O intuicji intelektualnej u J. Maritaina", –L'intuition intellectuelle chez J. Maritain–, en *Studia Philosophiae christianae*, 1972/8, n. 1, pp. 39–89 y el estudio –también crítico– de DALY, M. F., *Natural knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain*, Officium Libri catholici, Rome 1966, pp. 23–28).

los escolásticos incluyeron entre las cualidades del primer género (disposiciones y hábitos) porque dispone la naturaleza cognoscente para conocer, pero como forma presentativa (que torna presente el objeto) trasciende esta función, haciendo conocer al objeto intencionalmente en la inteligencia.

A diferencia de cualquier signo instrumental, la intencionalidad está en el concepto en acto: el concepto es una "intentio quiescens, in actu intentionalitatis seu immaterialitatis". En la estatua de Sócrates, Sócrates está también presente bajo un modo de ser intencional, pero de manera totalmente distinta: la estatua es, como signo instrumental, lo primeramente conocido en el orden entitativo; sólo después me hace conocer a Sócrates. De ahí que se diga que la intencionalidad es aquí sólo virtual y que la estatua sea una "intentio quiescens in statu virtuali intentionalitatis seu immaterialitatis".

Por su parte, las "species impressae" o "formas presentativas recibidas" no pueden ser consideradas signos formales porque están en el principio y no en el término de la intelección: no son, por tanto, conocidas en sí mismas ("in actu exercito") con el mismo conocimiento que capta el objeto. De ahí que, como medio por el cual –partiendo de ellas como un principio de la operación– se produce el acto de conocimiento, Maritain dice que son puro medio "quo" o "primum quo".

Para resumir, por fin, en una breve fórmula los diversos aspectos que hemos contemplado, podemos decir con Maritain que *"el conocimiento es una operación immanente, –que procede vitalmente por entero de la facultad, y es enteramente especificada por el objeto–, en la cual la facultad, actuándose a sí misma, es actuada por el objeto, intencionalmente presente en ella en su similitud o species, –y que consiste en devenir inmaterialmente lo otro como tal"* (RI, OEC III 79–80).

§3. El realismo cognoscitivo y el conocimiento de Dios:

Recapitulemos ya este apartado de nuestro estudio.

La crítica maritainiana se había propuesto, en su primera etapa, restaurar y justificar la objetividad de la inteligencia. Por reducción al absurdo o atendiendo a ciertas exigencias inherentes al conocimiento sensible e intelectual, Maritain ha pretendido mostrar que el hombre es capaz de conocer las cosas "por" y "con" el objeto. Se establecía así en un punto

de partida realista, respetuoso con el ser como objeto primero del espíritu y totalmente opuesto a modernas corrientes como el idealismo o el cientismo.

Estas tendencias epistemológicas totalitarias y exclusivistas están abocadas –según él– al fracaso y son culpables del desequilibrio hoy reinante en el orden de los saberes. En cambio, una perspectiva realista proporciona respuesta adecuada a todas las aspiraciones de la inteligencia, y en la medida en que hace posible el conocimiento de las cosas y *"basta que haya cosas (y que puedan ser conocidas) para que Dios sea inevitable"* (DS, OEC IV 461), reabre las vías especulativas que conducen hasta Dios y reserva un espacio en el ámbito del saber a la Teología Natural.

Desde este particular punto de vista, la "ontología del conocer" como segunda etapa de la crítica se puede interpretar como una justificación metafísica de la fase apologética, que viene a recalcar en idénticas conclusiones: sólo desde una perspectiva realista –dirá nuestro autor– puede darse razón del carácter original del conocimiento, que consiste en un devenir intencional. A la vez, el análisis fenomenológico realista contribuirá a reconocer la diversa naturaleza de sentidos e inteligencia reclamada por el pensador francés como exigencia ineludible para el filósofo que reflexiona sobre Dios. Puede decirse, por tanto, que en su conjunto el realismo se convierte para Maritain en una columna fundamental de nuestro acceso intelectual a Dios⁽⁵⁵⁾.

Ahora bien, ¿ha conseguido realmente esta "tarea liberadora de la inteligencia", en su vertiente gnoseológica, dar razón del problema de la objetivación que se encuentra a su base? Algunos autores como VAN RIET⁽⁵⁶⁾ o SAMPAIO⁽⁵⁷⁾ consideran que Maritain ha

⁽⁵⁵⁾ Nos hemos referido en este capítulo únicamente al "conocimiento por modo de conocimiento", al conocimiento objetivo o conceptual. Una epistemología integral y el carácter análogo reconocido por Maritain al conocimiento en muchas de sus obras, requerirían también de un análisis del "conocimiento por connaturalidad o inclinación", *"un conocimiento que tiene lugar en el intelecto pero no en virtud de relaciones conceptuales y por vía de demostración"* ("CPC", OEC IX 981). En él, la inteligencia *"obra conjuntamente con tendencias afectivas y disposiciones de la voluntad que la guían y dirigen"* ("CPC", OEC IX 985).

Según nuestro autor, *"reconocer y analizar esta clase de conocimiento... pertenece también al objeto de la crítica. Pero tal conocimiento no tiene nada que ver con la metafísica misma"* ("CPC", OEC IX 1001). Aunque podría ser considerado, así mismo, como fundamento gnoseológico de nuestro conocimiento de Dios, no se trataría entonces de un conocimiento filosófico sino "práctico", "prefilosófico". Aplazaremos, por tanto, su estudio hasta el Cap. VII, §5, 1.

⁽⁵⁶⁾ *L'Epistemologie thomiste*, Université Louvain, 1946, pp. 372–375.

concedido excesiva atención a la teoría del concepto, infravalorando la importancia de las otras operaciones de la inteligencia, particularmente el juicio. La cuestión de la objetivación habría quedado, según ellos, marginada en cierto modo de su consideración.

En mi opinión, no cabe duda de que en la crítica maritainiana el concepto desempeña un papel esencial: no sólo define de forma clara el devenir intencional que caracteriza el conocer, sino que se trata explícitamente de él –sobre todo con ocasión del estudio y rechazo de las "ideas cuadro" de Descartes– como prevención contra tentaciones idealistas. No creo, sin embargo, que ello deba inducirnos a pensar en una minusvaloración de las otras operaciones de la inteligencia. Lejos de ello, como ya sabemos, Maritain no deja de advertir constantemente que sin el juicio no puede entenderse adecuadamente la esencial distinción entre la cosa y el objeto, no puede darse solución ajustada al problema de la verdad y no tiene sentido, en definitiva, una teoría del saber.

Por lo demás, nuestro autor ha abordado también el problema de la conciliación de su teorías del concepto y el juicio en un texto del que VAN RIET no extrae todo el jugo posible y que pertenece también a la ontología del conocer: *"en la enunciación y en el juicio –dice– construimos un objeto con otro al cual declaramos idéntico o no con la realidad. Esta declaración, como esta unión o esta separación, son propiamente nuestras, nos pertenecen. Por eso, sólo en el juicio (y en la definición por cuanto que implica un juicio de compatibilidad) hay verdad o error –relación de conformidad o no entre nuestra inteligencia y la cosa existente (actual o posiblemente). El verbo mental constituido por una enunciación forma pues, por ese motivo, una dualidad con la cosa. Pero cada uno de los conceptos así unidos o separados no forma sino una unidad (en cuanto al constitutivo inteligible y en calidad de quo) con la cosa o el objeto. El verbo mental en cuestión manifiesta lo que yo pienso (composición o separación) de las cosas (hechas objetos de intelección en acto de mis conceptos del sujeto y del predicado)"* (DS, OEC IV 972).

¿Qué otra cosa se precisa para dar razón del problema de la objetivación además de afirmar que el objeto no es sino una cosa objetivada y establecer, ya en la primera visualización de nuestra inteligencia, como indubitable el principio de identidad, por el que el espíritu se conecta con la realidad? Como dice muy bien NICOLAS: *"a decir verdad, se*

⁽⁵⁷⁾ *L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain*, op. cit., pp. 95–99.

puede uno preguntar si no provendrá esta crítica del apego aquel método epistemológico, tan enérgicamente denunciado como ruinoso por Maritain, que consiste en considerar, en el primer momento de la reflexión, el conocimiento como terminando en objetos de los que aún se ignora si representan alguna cosa, y a partir de los cuales el filósofo realista tendría que demostrar que existen cosas, que el juicio llega a ellas, en una palabra, que la objetivación (que acaso fuera más claro llamar la realización de los objetos de pensamiento) es legítima. Toda su teoría del concepto está establecida justamente para suprimir esta separación entre el objeto y la cosa, cuya inutilidad nos hizo comprender la reflexión crítica"⁽⁵⁸⁾.

Queda, sin embargo, que el fin de nuestra investigación intelectual sólo será definitivamente restaurado –según Maritain– cuando, con la intuición del ser se restituya no sólo la cosa, sino que se alcance a ésta en su acto de ser mismo. Ordenada entonces la inteligencia según su dinamismo natural propio, sin imposiciones ni identificaciones arbitrarias, podrá reposar en su verdadero objeto desde donde la sobreinteligibilidad del ser la empujará, y contemplando lo que de común tienen todos los seres arribará hasta el SER por excelencia. La intuición del ser, que abordaremos en el capítulo siguiente, se constituirá así en la otra columna de nuestro acceso especulativo a Dios.

⁽⁵⁸⁾ Fr. Jean HERVE-NICOLAS, O. P. "Réalisme critique", en *Jacques Maritain, son oeuvre philosophique*, *Revue thomiste*, 1948 (48), pág. 289 de la trad. española.

- CAPITULO IV: FUNDAMENTOS ONTOLOGICOS DEL CONOCIMIENTO DE DIOS

Si hay algún elemento de la filosofía maritainiana que pueda ser considerado como su eje central original, no cabe duda de que sería la intuición del ser –esencia y existencia–.

Maritain mismo ha revelado esta clave de su pensamiento en un precioso texto de *La Philosophie bergsonienne*: "todos los grandes filósofos, dice, han reconocido la existencia y la necesidad de una intuición de la que está suspendida su sabiduría. Se dividen, en cambio, acerca de la naturaleza de esta intuición, a decir verdad, tanto como sobre la naturaleza del ser humano... La auténtica intuición no es una intuición intelectual angelística reservada a los sabios, como la intuición platónica de las Ideas separadas, o como el conocimiento de tercer género de Espinosa; ni una intuición intelectual angelística accesible a todos, como la intuición cartesiana del pensamiento y de las ideas claras; ni una intuición intelectual supraindividual, como la comunión hegeliana del espíritu universal consigo mismo; ni una intuición supraintelectual que continúa a la inteligencia y que trasciende toda la experiencia del sentido, como el éxtasis de Plotino; ni una intuición supraintelectual que contraría a la inteligencia y se zambulle en la experiencia del sentido, como el repliegue por el cual, en Schopenhauer, la voluntad toma conciencia de sí, o como la intuición bergsoniana de la duración. Es una INTUICION INTELECTUAL HUMANA, la intelección del ser, que siendo de por sí suprasensible, es captado directamente en lo sensible en lo que se halla de forma inmanente, y perseguido hasta el puro espiritual analógicamente alcanzado" (PhB, OEC I 43–44).

En su caracterización de esta intuición –vívida, según él, "in actu exercito" por Santo Tomás y los buenos tomistas, pero no estudiada por ellos "in actu signato"– el filósofo francés aborda dos cuestiones fundamentales que ocuparán el presente capítulo de nuestro estudio: por un lado, la dilucidación de su naturaleza y su distinción respecto de otras formas –no metafísicas– de acceso al ser que pueden servir, pese a todo, como "vías concretas" de aproximación a ella; por el otro, el análisis de las determinaciones e implicaciones de la idea de ser, vale decir, su analogicidad y trascendentalidad, y la fundamentación ontológica de los primeros principios del ser y de la razón especulativa. Estas herramientas básicas serán, precisamente, las que nuestro autor utilice para edificar su Teología Natural.

§1. La intuición metafísica del ser:

Maritain ha hablado, lo hemos visto en el capítulo anterior, de una cierta intuición abstractiva capaz de captar la cosa en su esencia, desgajada de su existencia en sí y de la materia individuante y hecha presente ante la inteligencia como objeto adecuado a ella. Este era el término de todo el proceso del conocer en su fase aprehensiva.

Pero el saber verdadero, decíamos también al principio de nuestro estudio, debe desembocar en la existencia: por el juicio, la inteligencia –que ya había alcanzado la cosa en su existencia extramental merced al sentido, y como posible y esencia objetivable por el concepto– revierte sobre el acto mismo de existir de la cosa, componiendo y dividiendo, identificando en la realidad conceptos que eran distintos como puras nociones. De este modo, la existencia –que sólo podía ser captada por la aprehensión como "quiddidad" y "ut significata"– puede ser ahora abrazada por la inteligencia, presente a todas sus operaciones, en el mismo acto de ser de la cosa: en la cima de la intuición abstractiva, afirma nuestro filósofo, *"la inteligencia se apodera del tesoro que en propiedad pertenece al juicio, para envolverlo en la simple aprehensión; lo visualiza en una idea primera y absolutamente original, en una idea privilegiada que no es resultado del solo proceso de la simple aprehensión, sino del haber tomado posesión de aquello mismo (en el acto de existir) que la inteligencia afirma desde el momento que juzga; se apodera, para hacer de ella un objeto de pensamiento"* (DS, OEC IV 763).

1. Maritain no se ha expresado con demasiada claridad acerca de esta captación intelectual del ser, a pesar de las innumerables veces en que la ha tomado como objeto de análisis.

Para ayudar a perfilarla cita, no obstante, otra serie de intuiciones que nos pueden servir también de vías de acceso al ser y de preparación concreta para su intuición metafísica, pero que se distinguen netamente de ésta:

a) En primer lugar, cree hallar algunos ejemplos en la propia historia de la filosofía: la experiencia bergsoniana de la duración, la experiencia heideggeriana de la angustia, la experiencia marceliana de la fidelidad, la experiencia de la tragedia moral en

Kierkegaard.

Se trata, para nuestro autor, de intuiciones biológicas, psicológicas y morales con un innegable fondo metafísico y que pueden actuar de cauce hacia el ser con tal de "dar el paso definitivo". Propiamente y como tales, sólo nos dejan en el umbral de la metafísica haciéndonos contemplar el ser en uno de sus analogados. Por eso, dejan de ser válidas cuando pretenden convertirse en intuición metafísica por excelencia y punto de partida de lo que, en realidad, es un sucedáneo de ella. (Precisamente en esto, según Maritain, radica el peligro de la pura "experiencia" en filosofía y de toda "metafísica experimental").

b) Al ser puede accederse también desde lo que llama "premística natural, ya sea de orden intelectual o de orden afectivo.

En esta zona vasta de "conocimiento", se encuadran ciertas iluminaciones o revelaciones naturales que el sujeto recibe repentinamente acerca de su ser propio, de su libre albedrío o del ser inviscerado en las cosas. *"Puede suceder, afirma nuestro autor, que una verdad de orden natural, como la realidad fundamental del ser, oculto bajo los fenómenos sensibles, o la existencia de la Causa primera, adquiera, bajo la influencia de una gracia actual la intensidad de una intuición, de una evidencia inmediata; la inteligencia podrá aceptar ese fenómeno como la revelación instantánea de lo que constituye el objeto propio del tercer grado de abstracción"* (DS, OEC IV 763).

Este tipo de intuiciones, sin embargo, presentes también en el conocimiento poético y la creación artística, sólo afectan a la metafísica "per accidens" y, desde luego, caen fuera de su esfera propia.

c) Por último, en el plano de la experiencia mística natural propia del yoga, también es posible una captación del existir sustancial del alma por vía negativa y apofática, esto es, por ascesis activa que obliga al alma a la reflexión y al desasimiento hasta que se queda sola con su acto de existir mismo. A través de esta experiencia –dice Maritain–, la más puramente existencial que existe, y *"gracias a las técnicas por las cuales la naturaleza sube hacia el espíritu en sentido inverso de sí misma, y separa de algún modo su propio fondo metafísico, el hombre alcanza... a la vez e indistintamente el esse substancial*

del alma y el existir en su amplitud metafísica" (QE, OEC VII 184).

Frente a todas estas vías radiales de aproximación, para nuestro autor la manera más propia en la que el ser se nos impone –erigiéndose en el objeto de esa sabiduría de orden natural que llamamos metafísica– es una verdadera intuición intelectual. *"Estamos aquí, dice, ante una percepción directa, inmediata... una vista muy simple, superior a todo discurso y a toda demostración puesto que está en el origen de las demostraciones, una vista que ninguna palabra proferida, ningún término del lenguaje puede agotar ni expresar adecuadamente su riqueza y sus virtualidades, y en la que, en un momento de emoción decisiva y como fuego espiritual, el alma está en contacto vivo, transverberante, iluminador, con una realidad que toca y que capta"* (SL, OEC V 574).

Esta intuición, por otra parte, no está exclusivamente reservada al filósofo. Es cierto que hay que tener el "habitus" metafísico para proporcionarse adecuadamente a este su objeto primero (Maritain hablará aquí de un cierto conocimiento por connaturalidad intelectual que "marcha parejo con el desarrollo de los hábitos de la inteligencia" y sin el cual no puede darse un perfecto uso de la razón respecto a su objeto connatural), pero por otro lado, es la intuición misma la que causa el "habitus" a la vez que su objeto especificador se le descubre. Puede haber, por tanto, filósofos que no hayan hecho metafísica en su vida y no–filósofos que participen de las intuiciones metafísicas más profundas⁽⁵⁹⁾.

2. Al margen de la caracterización general que acabo de exponer y de todas las precisiones terminológicas que se quiera, lo verdaderamente importante y, a la vez, problemático, comienza cuando se intenta profundizar en la naturaleza de la "intuición metafísica del ser".

⁽⁵⁹⁾ Algunos críticos, como M. F. DALY, han puesto en tela de juicio la designación de la captación intelectual del ser de la que habla Maritain, como "intuición". En opinión de esta autora, el filósofo francés emplea con excesiva flexibilidad, no exenta de cierta ambigüedad, el término "intuición" (Cfr. *Natural Knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain. A critical study.*, Officium libri catholici, Rome 1966, pp. 23–28).

Desde un punto de vista más o menos similar, Renato LAZZARINI propone, por ello, sustituir ese término por el de "intención", que él considera más acorde con la metafísica existencial y capaz también de dar razón de la polivalencia del ser y de todas sus virtualidades (Cfr. "Intuizione dell'essere o intenzione dell'essere? A proposito dell'ontologia di Jacques Maritain", en AA.VV., *Jacques Maritain*, a cura di Antonio Pavan, Quaderni di Humanitas, Morcelliana, Brescia 1967, pp. 18–25).

Esta cuestión tiene en Maritain una larga historia, sujeta a cierta evolución. Como muy bien dice Pietro CODA, *"la percepción intelectual va poco a poco distinguiéndose de la abstracción formal de tercer grado (con la cual, a pesar de las oscilaciones, era identificada en los Degrès –intelección dianoética– y, en parte, al menos como condición, en las Sept leçons) en el Court Traité y sobre todo en las Réflexions sur la nature blessée; mientras, la importancia del juicio –paralelo con ella en un primer tiempo, y después unido intrínsecamente hasta su fusión en un único acto cognoscitivo– y su función exquisitamente existencial conquistaron terreno: primeramente, apenas es indicado en los Degrès (en nota a pie de página); después, ya presente en De Bergson à Thomas d'Aquin, se convirtió en tema central en el Court traité y sobre todo en las Réflexions sur la nature blessée. Es en la relación entre juicio de existencia e intuición del ser, combinándolos, como se puede entrar en el registro metafísico del Sein, abandonando el del Dasein (entendido como presencia a mi mundo y en el que el tercer grado de abstracción me da aún un ser concebido a modo de quiddidad"*⁽⁶⁰⁾.

A. La compleja respuesta maritainiana no se ha visto libre de críticas en ninguna de sus propuestas:

a) A. GNEMMI, centrándose sobre la intuición abstractiva formal de tercer grado, la ha considerado como vehículo inadecuado para clarificar el misterio del ser, que a su parecer queda de este modo encerrado dentro de la luz de la inmediatez común y reducido a mera tautología.

El sentido del "esse ut sic" sólo queda al descubierto, según este autor, *"por medio de la reflexión radical o especulativa sobre la oposición ser–no ser (dada inmediatamente o ejercida en el originario conocimiento natural espontáneo y enraizada en la realidad cambiante–múltiple), o sea con la abstracción dialéctica o per modum negationis de la diferencia única y externa que es el no–ser, que cumple por ello un inderogable papel gnoseológico manifestativo del ser en cuanto ser. En la luz de la oposición*

⁽⁶⁰⁾ "Percezione intellettuale dell'essere e percezione confusa di Dio nella metafisica di Jacques Maritain", en *Rivista di filosofia neoescolastica*, 1981 (73), pp. 534–535.

originaria y suprema se determina el esse ut sic o trascendental como positivo simpliciter (o non-nihil): idem est ens ac positivum, y se sabe que el ser es totalidad omniinclusiva, porque sólo el no ser está excluido, y que el ser por sí, por su naturaleza es o existe y permanece (exigencia o necessitas essendi) porque el no ser está absoluta y totalmente excluido, respecto al ser"⁽⁶¹⁾.

GNEMMI parece, no obstante, más preocupado por dilucidar cuál es el principio originario de la constructividad metafísica que pueda dar razón de las implicaciones del ser que por investigar el problema de la captación de éste. Resulta sintomático a este respecto que apenas aluda al papel del juicio en la intuición del "actus essendi", tal y como Maritain lo contempla.

b) Podemos encontrar una consideración más específica del asunto en E. BRAUN⁽⁶²⁾. Entre otros ensayos de solución, BRAUN analiza la respuesta maritainiana tal y como aparece en el *Court traité*: el "esse" es captado en un primer juicio existencial con mutua involución de los actos de aprehensión y juicio. Según Maritain, la inteligencia –en mutua involución de causas– dice a la vez (en un juicio) "este ser es o existe", y (en un concepto) "el ser". Para lo primero, precisa tener la idea de ser, que tiene así prioridad en el orden de la causalidad material; para lo segundo, haber captado el acto de ser en un juicio existencial que es anterior en la línea de la causalidad formal.

En opinión de este crítico, la teoría de la mutua involución de las causas no puede expresar la auténtica prioridad de la causa material "in via generationis". Si la idea del ser precede al juicio existencial en este orden, se debe deducir que es necesariamente anterior al acto de juicio. Y es aquí donde el "implícito racionalismo" maritainiano no da cumplida respuesta a la pregunta por la relación existente entre el concepto de ser (ya tenga un contenido particular o se trate de un universal) y la realidad existencial de la que se ha abstraído.

⁽⁶¹⁾ "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. I: La conoscenza metafisica", en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1972 (64), pág. 302.

⁽⁶²⁾ "Peut-on parler d'existentialisme thomiste? Le problème de l'esse chez Saint Thomas", en *Archives de philosophie*, Tome XXII, cahier II, avril juin 1959, pp. 211-226 y cahier IV, oct-déc. 1959, pp. 529-565.

c) Para el P. CRAPIEC⁽⁶³⁾, en cambio, el error de la respuesta maritainiana está en la consideración puramente intelectual del juicio existencial. Según este autor, la captación del "esse" se debe a un acto sintético de la cogitativa y el intelecto –en unión de composición– en el que se alcanza a la vez la quiddidad concreta y se afirma la existencia, en un juicio de orden intelectual.

B. Con posterioridad a la mayor parte de estas críticas, Maritain ha intentado aportar algo más de luz sobre la cuestión en uno de sus últimos escritos, mencionado ya por Coda en el pasaje más arriba citado.

Prolongando la respuesta del Court traité, en "Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être" (publicado primero como artículo e incluido posteriormente en el volumen *Approches sans entraves*), responde por la vía meramente especulativa de lo que llama una "epistemología existencial", esto es, por el análisis del juicio como "lugar" en el que la aprehensión, retorciéndose sobre sí misma, capta el acto de existir de la cosa –si se trata de la experiencia externa, fuente del juicio "las cosas son"– o del sujeto –si se trata de la autoconciencia, fuente del juicio "yo soy"–.

Para nuestro autor, el problema al que se enfrenta es el siguiente: *"si el existir captado por la intuición del ser es un inteligible que no ha sido extraído de los fantasmas por la operación abstractiva, ¿cómo este existir, que es material en las cosas que nuestros ojos ven, se convierte en proporcionado a la inteligencia y espiritualizado, de manera que la inteligencia pueda verlo, y verlo dentro de sí misma (en y por el acto judicativo del que se ha hablado), como percibe las esencias en las ideas, las intentiones intellectae, debidas a la operación abstractiva?"* (AppSE, 267–268). Con la respuesta a esta pregunta, Maritain pondrá al descubierto el esqueleto de la intuición metafísica del ser y, de paso, abordará su conocida tesis de los TRES CONCEPTOS DE EXISTENCIA. Estudiémoslo con detenimiento.

a) Considera primero la percepción externa y distingue en su

⁽⁶³⁾ "Analysis formationis conceptus entis existentialiter considerati", en *Divus Thomas*, (Plaisance) 1956, pp. 323–331.

análisis tres etapas:

1- Veo esta rosa. La determinación "color" se hace presente intencionalmente, como forma o cualidad sensible, en el sentido externo de la vista por la "species sensibilis impressa". ¿Sólo bajo esta cualidad? No. Además, la sensación alcanza el existir de la rosa en la acción transitiva por ésta ejercida sobre el órgano. Este era el privilegio del conocimiento sensitivo.

2- La inteligencia está presente al sentido externo; no tiene, por tanto, necesidad de los fantasmas ni de la imaginación para advertir "que ve". Se hace así cargo de la percepción del sentido: no sólo de la cosa que se me presenta bajo tal aspecto "coloreado", como objeto, sino propiamente de "ver esta rosa", es decir, del acto cognitivo mismo del sentido externo. Por la idea de "rosa" abstraída por el "intellectus agens" se le hace presente el objeto. Por el acto cognitivo supone "implicitamente" la rosa como existiendo, la "capta" como implicada en la "rosa" que sabe "que ve".

En definitiva, al proferir "rosa" está diciendo "in actu exercito" "esta rosa está aquí". ¿No dirá acaso también, se pregunta nuestro autor, "esta rosa es"? Ciertamente, el ser de la rosa (su acto de existir) está intencionalmente en "esta rosa está aquí", pero sólo en "potencia próxima" y como escondido. Lo que la inteligencia puede decir con propiedad es que "la rosa le está presente". Dice Maritain que lo que ella alcanza en esta fase es el "Dasein" (en sentido tomista), en el sentido de "presencia en mi mundo", primer concepto de existencia.

Por lo demás, en este nivel no se ha superado el primer grado de abstracción: permanecemos en la esfera sensible y aunque el "concepto" de ser así elaborado está espiritualizado, sólo lo alcanzamos como quiddidad, como si se tratara de una esencia; es debido, por tanto, a la operación abstractiva.

¿Qué consecuencias se derivarán para el juicio?

Supongamos, propone nuestro autor, que decimos: "la existencia de un espía en nuestra organización es indudable". Esto quiere decir, evidentemente, que "un espía está presente en nuestra organización", o, más bien, que "hay un espía en nuestra organización" (el castellano nos aclara mucho las cosas por este lado). En este tipo de juicios –dice Maritain– la existencia no sale del registro del Dasein. El verbo

ser no actúa aquí en su papel propiamente "judicativo" sino como mera cópula; de este modo, en la proposición que tomamos como ejemplo, el peso existencial lo tiene en realidad el sustantivo "espía", como sujeto (gramatical y ontológico a la vez), mientras que "ser" está en referencia a un simple "haber", que en el caso de la rosa que veo, "me está presente". *"Si en el registro del Dasein, añade, algún otro sentido viene a doblar este sentido copulativo, apoyándose sobre la afirmación, es el sentido de la inevitabilidad del aquí, o de la presencia en cuestión: se me impone, toma lugar irrevocablemente en mi mundo. Pablo está aquí. Si esto me molesta demasiado, tengo la posibilidad de responder en la misma longitud de onda: No estoy (je ne suis pas) para él"* (AppSE, 275–276)⁽⁶⁴⁾.

Aún extrae el filósofo francés una consecuencia más, esta vez respecto del discurso (tercera operación de la inteligencia). En cuanto que el ser como Dasein significa meramente "presencia en mi mundo", el concepto de existencia está siendo tomado de forma unívoca y unívocamente empleado: decimos "hay un hombre" como podemos decir "hay un manzano", sin hacernos cargo de la esencial diferencia que de por sí tienen en cuanto a su ser. La analogía del ser ha quedado por este lado cegada.

3– Sin embargo, en el momento en que la inteligencia ve esta rosa y dice "esta rosa está aquí", no sólo puede elevarse a un nivel superior de abstracción, sino alcanzar también como por un fogonazo contemplativo luminoso que trasciende la abstracción misma, el propio existir de la rosa. El acto de ser, implícito en potencia próxima en la etapa anterior, se convierte ahora en totalmente explícito, espiritualizado en acto y proporcionado a la inteligencia por un juicio cuya cópula funciona en este caso judicativamente: "esta rosa es" o "esta rosa existe".

Obtenemos así lo que Maritain llama segundo

⁽⁶⁴⁾ El verbo ser dice siempre relación a la existencia, y en el juicio –aún en su función copulativa– "es" contempla al sujeto como poseedor de un cierto predicado, es decir, sobreentiende la existencia posible o real, pero no la alcanza –precisa Maritain– como cuando el "es" actúa en su función propiamente judicativa; la alcanza, en definitiva, en el universo de inteligibilidad sensible. De ahí que, si como verdaderos saberes, los saberes que emplean el primer grado de abstracción formal desembocan en la existencia, por su esfera de inteligibilidad no les corresponde un análisis rigurosamente ontológico y sus juicios se verifican en lo sensible (excepción hecha de la filosofía de la naturaleza adecuadamente tomada, y que es sabiduría en un cierto orden en la medida en que va acompañada de algunas intuiciones metafísicas en el filósofo. Permaneciendo en el primer grado, la filosofía de la naturaleza participará así, no obstante, del tercer grado de abstracción).

concepto de existencia, esta vez en el tercer grado de inteligibilidad y alcanzada como "acto de ser" de la cosa por un retorno de la simple aprehensión sobre un juicio ("intentio intelligens") en el que el peso existencial recae ahora sobre el verbo "ser". Se trata pues de un concepto de origen judicativo.

Supraconscientemente, como en el niño, semiconscientemente, como en el poeta, conscientemente, como en el filósofo en acto de meditación, esta intuición nos habrá revelado el ser mismo con ocasión de la percepción externa de una realidad individual. Todo amago de idealismo, dice nuestro autor, habrá sido barrido pues habremos entrado en el registro del "Sein" absolutamente tomado, en una universalidad ilimitada que abraza todo lo que es. En el discurso metafísico, "ser" será concebido y empleado así de modo analógico. "ser en cuanto ser"⁽⁶⁵⁾.

⁽⁶⁵⁾ Enrico BERTI ha creído ver en el énfasis maritainiano sobre el carácter intuitivo de la intuición del ser el riesgo de un intuicionismo de corte hegeliano. En el deseo de superar este riesgo –que no habría escapado a la atención de nuestro autor– y salvar la analogía del ser, ha de contemplarse –según este crítico– la distinción entre primer y segundo concepto de existencia y la asignación a este último de un origen judicativo.

Por lo demás, esta vía, que recurre a un juicio de existencia, supondría la alusión a una "discursividad", a un "proceso", a una "reflexión", por lo que la intuición no podría ya significar simplicidad e inmediatez sino a lo sumo "*pressa diretta sulla realtà*" ("La scelta democratica in Maritain", en *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*, op. cit. pp. 145-146).

Esta hipótesis interpretativa carece, en mi opinión, de fundamento:

–En primer lugar, es absurdo ver planear sobre Maritain la sombra hegeliana: "*no es casualidad*, dice BERTI, *que Hegel esté entre los autores por el menos citados y menos discutidos*", y sospecha que nuestro autor se da cuenta de los riesgos que corre, "*allí donde distingue el concepto de existencia de origen abstractivo y el concepto de existencia de origen judicativo, y dice que el de origen abstractivo es el resultado de la aprehensión simplex, esto es, simplemente una presencia, un hecho, el Dasein, y es unívoco*".

A decir verdad y aunque ciertamente el verdadero encuentro maritainiano con Hegel es bastante tardío, ya desde las *Sept leçons* (II) nuestro autor es consciente de las diferencias entre el ser hegeliano, el ser perteneciente al primer grado de abstracción y el "ser en cuanto ser" objeto de la metafísica. El primero, al que denomina "pseudoser", es simplemente el género supremo obtenido por una abstracción extensiva, resultado pues de una "abstractio totalis" y no de una "abstractio formalis". Llama al segundo "ser particularizado", y si bien es el fruto de una abstracción formal, pertenece al "puro y simple primer grado" y es el propio de las ciencias de la naturaleza, incapaces por ello de desarrollar un análisis ontológico profundo de la realidad. "Pseudoser" y "ser particularizado" son, para Maritain, falsa moneda metafísica y se distinguen esencialmente del "ser en cuanto ser", perteneciente al tercer grado de abstracción formal y resultado de una "captación reflexiva" de la simple aprehensión sobre el acto judicativo.

De modo que la distinción entre primer y segundo concepto de existencia –al margen de su legitimidad o no– tiene para Maritain dos fines: uno, el de dar razón del concepto de ser con el que se enfrentan las ciencias particulares, una filosofía de la naturaleza del tipo del materialismo dialéctico, o nuestra propia vida cotidiana –propio del puro y simple primer grado de abstracción– y diferenciarlo del que aparece en la metafísica –propio del tercer grado– y en una adecuada filosofía de la naturaleza –por participación de la intelección metafísica–; y el otro, efectivamente, el de salvar la analogía del ser. Nada de ello tiene que ver con una supuesta huida de los riesgos del intuicionismo.

–En segundo lugar, BERTI confunde la mediatez de la producción de la idea de ser con lo que propiamente constituye la intuición metafísica del ser. Maritain dirá que ésta se produce EN y POR un juicio

Aún podemos concebir un tercer concepto de existencia perteneciente también al tercer grado de abstracción, pero esta vez de origen abstractivo. Sólo el metafísico lo puede alcanzar y por él entrará ciertamente en el registro del "Sein", pero no habiendo tenido "formalmente" la intuición del ser en un acto judicativo, sino sólo "virtualmente", lo concebirá a la manera de una esencia.

Maritain considera como ejemplo modelo en este punto a Aristóteles. El Estagirita enseñó correctamente que esencia y existencia se relacionan entre sí como el acto y la potencia, y sin embargo continuó concibiendo el "esse" a la manera de un "quid". No acertó a distinguir que el "esse" no es un acto como lo demás; no es comparable al acto del "intelligere" respecto del "intellectus", aunque exista entre ellos una cierta analogía. Lo diverso es aquí de mayor calibre que lo semejante, pues si bien es cierto que la inteligencia es actualizada por una intelección como la esencia es actualizada por la existencia, en el primer caso el acto determina a la potencia como a una entidad ya existente, mientras que por el "actus essendi", la esencia es puesta "extra nihil".

Esta es la razón que explica, según el filósofo francés, por qué frente al dinamismo propio de la analogía del ser en nuestro segundo concepto de existencia, la analogía alcanzada por este tercer concepto está contemplada de una manera incompleta y deficiente, incapaz de explicar la conexión entre el abismo de la nada y el abismo del ser. Para Aristóteles, el ser será uno más entre los trascendentales⁽⁶⁶⁾.

afirmativo de existir distinto a los demás: "en efecto, precisará, no aplica un atributo a un sujeto, es el sujeto mismo el que afirma o pone en el espíritu, como puesto fuera del espíritu, en lo real extramental; y tener este acto judicativo, pensándolo verdaderamente, es para la inteligencia captar intuitivamente, o ver, en el seno de la intimidad espiritual de su propia operación, el ser, el existir, el esse extramental de ese sujeto. He aquí la intuición del ser. Por ella me zambullo en el mundo del existir, evadiéndome del mundo de las esencias y de sus relaciones" (AppSE, 264).

⁽⁶⁶⁾ En un artículo de gran interés, J. OWEN ha analizado con perspicacia la legitimidad de los tres conceptos de existencia maritainianos, su posible conciliación con las tesis tomistas y su funcionalidad, y ha llegado a la conclusión de que sólo puede mantenerse en pie el segundo, de origen judicativo y que se obtiene por una "captación reflexiva" de lo conocido en el juicio a través de la simple aprehensión (Cfr. "Maritain's three concepts of existence", en *The New Scholasticism*, 1975 (49), pp. 295-309 citaremos por la traducción española de M^a Teresa de la Garza en *Revista de filosofía de México*, 1981, n. 42 sept-dic., pp. 401-414-).

Según OWEN, en rigurosa doctrina tomista no puede defenderse una conceptualización de la existencia independiente de la intuición del ser "en y por" el juicio. Juicio y simple aprehensión deben combinarse, en todos los casos, para llegar a conocer el objeto básico del intelecto, el "ens".

Sea como fuere, no deja de ser sorprendente el interés maritainiano en mantener su doctrina de los tres conceptos de existencia, más aún cuando uno cae en la cuenta de lo innecesario de la misma respecto a su propia

b) Aunque la atención que dedica a este punto es mucho menor, según Maritain es posible también una cierta intuición (en sentido amplio) del existir propio del alma, por reflexión sobre sus propios actos de intelección (aprehensión y sobre todo juicio).

Cuando el sujeto se pronuncia sobre la cosa conocida, en la fórmula canónica del juicio "ita est", por el solo hecho del asentimiento hay una primera reflexión implícita y vivida ("in actu exercito") sobre sí mismo y sobre su conformidad con la cosa, que no es sino el propio acto de juzgar. Por éste, son ya conocidos en "acto primero" la naturaleza de la inteligencia y la existencia del alma, en la medida en que el intelecto se encuentra en acto directo de conocimiento de una cosa y es por ello inteligible en acto a sí mismo.

Serán conocidas también en "acto segundo" e "in actu signato" por un nuevo acto reflexivo y un nuevo concepto (reflejo), esta vez expresos o propiamente críticos: la primera, incluso en su "taleidad", al menos como principio radical y próximo de sus operaciones y en cuanto que en éstas se define o se expresa de alguna manera su esencia; la segunda en su existencia mas no en su esencia, porque sólo es principio radical y sustancial de sus operaciones y su quiddidad no está especificada por ellas en su

metafísica. El recurso al primer y tercer conceptos de existencia parece mas bien motivado por razones extrínsecas: fundamentalmente, el deseo de dar razón de por qué ciertos filósofos –Heidegger y Aristóteles, respectivamente– no han llegado a poseer formalmente la intuición metafísica del ser.

Incluso el empleo del Dasein (en sentido tomista y propio del primer grado de abstracción) para explicar el concepto de ser utilizado en tres tipos tan distintos de funcionamiento de la inteligencia como la vida corriente, las ciencias de la naturaleza o la filosofía de la naturaleza, aunque es citado por Maritain, podría resultar también perfectamente irrelevante para él con tal de admitir –como de hecho hace– la existencia como común a todas las cosas y análoga con analogía de proporcionalidad propia. Como OWEN dice, "cada uno de los objetos de conocimiento tiene que ser un ens, un ente. Consecuentemente no se puede objetar el énfasis que se hace en el hecho de que la filosofía natural, las ciencias naturales y la conversación ordinaria, tratan con cosas existentes. Pero, este concepto, ¿es operativo en la filosofía natural, o en las descripciones que las ciencias naturales dan de sus objetos? Estas ciencias no añaden que además de ser materiales, móviles, extensos y coloreados, sus objetos son también existentes, aun cuando la conversación cotidiana se interesa por las cosas existentes y las ciencias buscan la existencia de varios elementos químicos en los estratos y en las estrellas. El primer concepto de existencia de Maritain, se vuelve tan irrelevante a su procedimiento, como la intuición de la existencia a ese mismo concepto, aun cuando saque a relucir el hecho de que sus objetos son existentes".

Ciertamente, añade, "en una abstracción precisa la noción llega a ser la de ser o existencia. Pero lo que se conceptualiza de este modo es la actualidad, originalmente captada a través del juicio; por ejemplo, la existencia de un espía, o de la rosa, o yo soy, o la existencia que da el alma al cuerpo" (art. cit. pág. 408).

estado de unión con el cuerpo⁽⁶⁷⁾.

Por cualquiera de estas dos vertientes –percepción sensible o autoconciencia–, nuestro autor cree haber mostrado en su existencia y naturaleza la realidad de la intuición metafísica del ser. En la práctica, es un relámpago fulgurante que nos invade con su sobreabundancia: o se tiene o no se tiene, pero en todo caso su posesión es, según Maritain, un principio de diferencia radical entre los filósofos. De aquí que, desde el punto de vista del saber, precise de lo que llama un "análisis racional confirmativo", esto es, un análisis que demuestre la necesidad del "ens in quantum ens" como objeto supremo de nuestro conocimiento. Sin intuición del ser, el análisis queda baldío y es estéril. Sin análisis, la intuición del ser no está "confirmada en razón".

El análisis supone la aceptación natural o la confirmación por la crítica del valor transobjetivo de la inteligencia que ya hemos considerado en el capítulo anterior. Supuesto esto, resulta fácil para el filósofo francés mostrar –negativamente y en primer lugar– que no podemos omitir el concepto de ser ni tan siquiera en las ciencias de la naturaleza; y en segundo lugar, que todos nuestros conceptos se resuelven en el de "ser", concepto absolutamente primero del que todos los demás son determinaciones.

§2. Determinaciones e implicaciones de la idea de ser:

1. Si la intuición del ser es –en cuanto intuición personal– inefable y sólo puede ser descrita de modo aproximativo, en cambio, su objeto no sólo es concebible sino que es el objeto propio de la inteligencia y como su tejido. Captamos el HECHO ORIGINARIO DE SER y lo expresamos en un juicio existencial: "esta rosa es" o "yo soy". ¿Qué podemos descubrir, se pregunta Maritain, en el fruto así obtenido y proferido por la inteligencia a través de la intuición del ser?⁽⁶⁸⁾

⁽⁶⁷⁾ Para un análisis más detallado de esta cuestión, pueden consultarse entre otros textos: OE, OEC VII 171–188; DS, OEC IV 404 –Nota 20–; 424 a 427 –Nota 48– y Anejo V (1068–1069); y PhB, OEC I 242–243 –Nota 8–.

⁽⁶⁸⁾ Para lo fundamental en este punto, seguimos a Maritain en SI, IV a VII (OEC V); CT, OEC IX 28–52; ANT, IV (OEC II) y DS, OEC IV (§8 y §9).

A. UNIDAD Y MULTIPLICIDAD DEL SER.

Al mismo tiempo que capto, con ocasión de la percepción externa de "esta rosa", que "esta rosa es", mi espíritu capta también que fuera de él hay otras muchas cosas que igualmente son, aunque no de igual modo que la rosa. Son iguales en el "existir", pero difieren en alguna otra cosa. ¿En qué? Lo contrario del "ser" es el "no ser", la nada. Es evidente, sin embargo, que la nada no puede ser principio de distinción: es absurdo decir "difieren en nada". Difierirán también en el "ser", pero en algún otro sentido, pues aquello en lo que convienen dos seres no puede dar razón de aquello en lo que se diferencian. Hay que decir, en definitiva, que el ser es una noción análoga y no puede ser entendida unívocamente: es UNO y MULTIPLE, afirmará Maritain, con unidad de proporcionalidad.

B. ESENCIA Y EXISTENCIA.

Con la intuición formal del ser, le es dada al intelecto también la captación de su analogía, y con ella, además, la primera determinación del concepto de ser. Vemos enseguida, dice nuestro autor, que debemos distinguir dos elementos, que si bien están intrínsecamente unidos y no pueden ser disociados en el espíritu en virtud del grado de abstracción de la idea de ser, guardan de hecho entre sí una distinción real: la esencia (lo que la cosa es) y la existencia (su acto de ser lo que es). Las cosas se distinguirán así por su ser (como esencia) y comulgarán por su ser (como acto de ser).

C. LOS TRASCENDENTES.

Tenemos, pues, que hay algo en las cosas en virtud de lo cual todas convienen. El concepto de ser puede ser aplicado, por tanto, a todas ellas y decir: "las cosas son". El filósofo francés expresa de manera clásica esta propiedad diciendo que el ser es un TRASCENDENTAL, más aún, el rey de los trascendentales. La clave para comprender a éstos es, precisamente, la analogía del concepto de ser: *"si cada uno de los diversos existentes es bueno a su manera, uno a su manera, verdadero a su manera, dice, es porque cada uno existe, o está fuera del espíritu por sí mismo a su manera"*. En efecto, *"si cada uno no*

existiera fuera del espíritu a su manera, habría que pensar, o bien que cada uno existe fuera del espíritu pero no a su manera, diferente de la de los otros (entonces ocurriría evidentemente lo mismo con los otros trascendentales, que no serían análogos tampoco), o bien que cada uno no existe fuera del espíritu, y que no se trata más que de una representación de éste (entonces los trascendentales serían todos unívocos, siendo de igual forma representaciones del espíritu" (RI. OEC III 23-24)

En definitiva, el ser supera –por así decir– en valores inteligibles a su misma idea, multiplicándose, para poder ser abarcado, en las nociones diversas de uno, verdadero y bueno; éstas no le añaden nada en la realidad sino que son él mismo bajo un cierto aspecto.

D. EL SER COMO "TENDENCIA".

Tal y como la hemos contemplado, la analogía del ser es pura dinamicidad: el ser se "transgrede" a sí mismo en el resto de los trascendentales. Si se considera, en concreto, cómo el ser sobreabunda en "bondad", advertiremos –asegura nuestro autor– que no podemos plantear la intuición del ser sin plantear en éste, de algún modo, una "tendencia" o inclinación. El bien metafísico revela así una nueva faz indispensable del ser que constituye para él una gloria y una alegría: el bien no puede entenderse adecuadamente sin relación al amor; amor y bien son correlativos.

Los tomistas clásicos expresaron esta necesidad en lo que ellos consideraron un axioma evidente desde el momento en que tenemos la intuición del ser: "ad omnem formam sequitur inclinatio" (en frase de Santo Tomás) o "omne esse sequitur appetitus" (en versión de Cayetano). Puede ser verificado, según Maritain, en una doble perspectiva:

a) Cuando la abundancia del ser como bien se considera en relación a aquello que la recibe o puede recibirla (todos los sujetos). La bondad del ser provoca entonces una tendencia o deseo de aquellos hacia ésta ("bonum istud quod omnia appetunt") que puede derivar de una cuádruple fuente: del "appetitus naturalis" como inclinación natural o consustancial (así es como la materia desea las formas o la inteligencia la verdad); de la inclinación sensitiva (como cuando decimos, por ejemplo, que el alimento

es bueno para el animal); de la inclinación intelectual o la voluntad (como cuando decimos que es bueno para el hombre ser estimado por los otros y tener amigos). Por último, Dios es bueno para todos.

Tenemos así que una cosa es buena para otra en todos los grados analógicos.

b) La sobreabundancia del ser también puede ser considerada en relación con aquello mismo que abunda. El ser tiende entonces a sobrepasarse y comunicarse, y de ahí la inclinación de los agentes naturales a completar por la acción transitiva a "algo otro", o a completarse a sí mismos por la acción inmanente⁽⁶⁹⁾.

Consideremos separadamente a las cosas, al hombre y a Dios mismo, según este respecto:

*En primer lugar, hay en todas las cosas, según Maritain, un amor natural o radical, una inclinación ontológica que se confunde con la esencia misma de la sustancia: de esta manera cada ser se ama a sí mismo, y a Dios más que a sí.

*En el caso del hombre, cuando tiene conciencia de sí como "yo", por reflexión sobre sus actos, nace un amor de orden psíquico o espiritual, emanado ("amor elicitus"), incommensurable y en el que se constata una sobreabundancia en conocimiento o en amor que le perfecciona por añadidura. Este desdoblamiento del amor natural –precisa nuestro autor– puede hacer referencia a uno mismo, y entonces se dice que es un amor de afección directa o de amistad (en sí, a sí y por sí): el sujeto se perfecciona, pero sobre todo sobreabunda donándose a sí mismo. Pero puede también dirigirse a otra cosa, y esto de dos maneras posibles: o bien se dirige a ella como buena para sí (amor de afección refractado o de concupiscencia), o bien como buena en sí y digna de ser amada por sí (amor de afección directa o amistad); en el primer caso, el sujeto se perfeccionará consciente y

⁽⁶⁹⁾ Sólo planteados desde la intuición del ser, dice Maritain, pueden explicarse los actos immanentes de conocer y amar: *deben ser concebidos en términos de existencia, y entonces aparecen cada uno como una manera típica de sobreexistir activamente: el conocimiento como la sobreexistencia inmaterial en la que el cognoscente es o deviene intencionalmente el conocido; el amor como la sobreexistencia inmaterial en la que el amado es o deviene en el amante el principio de una gravedad o de una conaturalidad intencional por la que el amante tiende interiormente, como a su propio ser del que estuviera separado, a la unión existencial con el amado, y se pierde y enajena en la realidad del amado*" (CT, OEC IX 54–55).

voluntariamente, en el segundo perfeccionará a otro por la entrega de sí, y a sí mismo indirectamente.

*Por fin, en el caso de Dios –Intelección y Amor–, conociéndose y amándose no se perfeccionará, pero sí sobreabundará, y esta sobreabundancia constituirá su propio Ser.

E. "SER EN POTENCIA" Y "SER EN ACTO".

Maritain concluye en este primer momento con una cuarta consideración. Acaba de descubrir que el ser, por el dinamismo de su sobreinteligibilidad, dice tendencia e inclinación. Pero, ¿qué es ésta sino movimiento hacia una perfección que no se posee y que se desea alcanzar? Habrá que convenir, por tanto, en que todas las cosas que no reposen en la perfección absoluta de sí mismas, por su propia indigencia precisan del movimiento y del cambio y a él están subordinadas. Por este lado, descubre nuevas determinaciones del ser que dan razón del devenir: el acto y la potencia, o mejor, "ser en acto" y "ser en potencia".

2. Todas las determinaciones de la idea de ser que hemos estudiado siguiendo a nuestro filósofo, no agotan, sin embargo, su sobreabundancia. En la misma luz de esa idea, el espíritu capta, también intuitivamente, la validez ontológica de los primeros principios como fundamentos del ser y de la razón especulativa. Apoyándose en ellos como cimientos de su discurso, podrá establecer leyes explicativas de la realidad y caminar por el sendero seguro de la ciencia en todos los órdenes, incluido el conocimiento de Dios.

En la obra maritainiana, además, hay una evidente línea de continuidad entre estos primeros principios y las determinaciones del ser que ya se poseen. Aquellos, en efecto, son discernidos en un nuevo fogonazo del ser, que, de nuevo, sobreabunda más allá de lo que su misma idea parece aportar: *"en el concepto más común y más abstracto, en el concepto de ser, que es el primero formado espontáneamente aunque el último elucidado científicamente, vemos de un primer vistazo –dice nuestro autor– lo que puede o no ser atribuido al ser, tal como los juicios primordiales, los primeros principios... que brotan inmediatamente en nosotros en cuanto pensamos, bajo la acción de la luz intelectual que hay*

en cada uno; he aquí –añade– la percepción sin discurso, la intuición verdaderamente primera, principio de toda verdad, iluminación muy preciosa sin la que nuestro espíritu quedaría irremediablemente privado de su bien; y esta intuición de los primeros principios, que Pascal relacionaba con el corazón, es a la inteligencia a la que pertenece propiamente" (PhB, OEC I 246–247).

En la medida en que se trata de juicios "per se nota"⁽⁷⁰⁾, los primeros principios son indemostrables y sólo pueden ser mostrados en la luz misma de su evidencia por análisis de sus términos. Por eso, aun siendo verdades evidentes "secundum se" y también "quoad nos", su evidencia no se impone al espíritu mas que suponiendo la actividad de éste en la comparación de las nociones de los inteligibles que los componen: distintos como conceptos, el juicio los identificará en la realidad⁽⁷¹⁾.

⁽⁷⁰⁾ Recogemos la reseña de los textos clásicos que nuestro autor considera fundamentales sobre los juicios "per se notae", y que cita en RI (OEC III 89):

–TOMAS DE AQUINO: *De verit.*, q. 10, a. 12; *Sum. theol.*, I, q. 2, a. 1 (con el comentario de Cayetano); I-II, q. 94, a. 2.

–JUAN DE SANTO TOMAS: *Log.*, II, q. 24, l. 4 (Vives, I, p. 675 y 676), (Reiser, I, p. 767–769); q. 25, a. 2.

En cuanto a los del propio Maritain, pueden considerarse entre otros: SI, V, VI y VII (I) –OEC V–; ANI, IV (2 y 3) –OEC II–; RI, II (n. 7) y III (n. 10) –OEC III–; y DS, V (n. 10) –OEC IV 649–652–.

⁽⁷¹⁾ Sobre la intuitividad propia de los principios y su "infalibilidad", Maritain ha dicho: "*frente a objetos de pensamiento simples –tales como el ser y los trascendentales, o los géneros supremos– la inteligencia capta o no capta, pero no puede captar a medias. Allí pues donde tales objetos simples no pueden no ser captados por ella, porque son los datos primeros que se imponen a la inteligencia de todos –lo que ocurre ante todo en el caso del ser y de sus primeras determinaciones–, si, confrontando los inteligibles simples captados, por su sola inspección comparativa la inteligencia ve en uno la exigencia del otro, los juicios que broten entonces de tal intuición no podrán no ser verdaderos, y se impondrán a todos los espíritus como la evidencia primera de la que está suspendida toda la vida de la razón. Se comprende así la infalibilidad absoluta de la percepción de los primeros principios, verdades conocidas de suyo en sí mismas, puesto que uno de los términos es inmediatamente de la razón del otro, y para todos los hombres, puesto que los términos son naturalmente entendidos por cada uno... Así los primeros principios no imponen a la inteligencia su inmediata evidencia sino porque por su propia actividad, ésta ha puesto en acto último de inteligibilidad su inmediata necesidad objetiva. Reencontramos aquí la misma ley que quiere que la inteligencia no reciba su acabamiento más que por la mediación de su actividad misma. Es vencida por el objeto, pero el objeto en acto último de inteligibilidad es ella misma en acto último de intelección. Está subyugada por la evidencia del objeto, pero la evidencia del objeto es también la luz en la que ella consume perfectamente su espontaneidad vital"* (RI, OEC III 88–90).

Este mismo punto ha sido objeto de algunos interesantes estudios. Aparte de la obra crítica de SAMPAIO varias veces ya citada, puede consultarse el artículo de E. MORAWIEC, "Pozycja pierwszych zasad w koncepcji J. Maritaina" (Les principes premiers dans la philosophie de J. Maritain), en *Studia philosophiae christianae*, 1973 (9) n. 1, pp. 179–205 y la obra del mismo autor titulada *Rola intuicji w przyjmowaniu zalozen w metafizyce ogólnej u J. Maritaina* (Le rôle de l'intuition dans l'acceptation des premiers principes dans la métaphysique générale de Jacques Maritain), Akad. teol. katol., Warszawa 1974, 237 p. (Hay una recensión sobre esta obra, por parte de M. JAWORSKI, en *Studia philosophiae christianae*, 1975 (11) n.1, pp. 197–201).

Vamos a seguir ahora a Maritain en su consideración particular de los principios fundamentales de la razón especulativa. De forma general, el discurso maritainiano admite: 1) una pluralidad de primeros principios; 2) una subordinación de todos ellos al principio de identidad; y 3) una institución inmediata, intuitiva y analítica de los mismos, – reforzada por una demostración negativa por "reducción al absurdo"– y por la cual el rechazo de cualquiera de ellos supone a la vez el del principio de identidad, sin el que no es posible ni hablar, ni pensar, ni existir.

A. EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD:

– En nuestra consideración especulativa de la intuición del ser, dice el filósofo francés, éste se escinde primeramente en dos objetos de concepto que distinguimos de una manera puramente ideal: el ser como cosa o sujeto en posición existencial ("ens ut existens –actual o posiblemente– seu positum extra nihil") y el ser como predicado, perfección o determinación inteligible ("ens ut quid essentielle, seu ponens in re"). Siendo dos nociones "funcionalmente diferentes", responden sin embargo a lo mismo en la realidad, y este "ser lo mismo" es lo que el espíritu ve intuitivamente en el primero de los principios: "CADA COSA ES LO QUE ES", o en otra fórmula más significativa todavía, "EL SER ES EL SER".

El espíritu lo ve como evidente según el primer modo de perseidad por cuanto el predicado forma parte de la noción del sujeto: es, en palabras de nuestro autor, un "juicio inclusivo"⁽⁷²⁾.

Pese a las apariencias, advierte Maritain, no se trata de una mera tautología. Toda una metafísica está aquí contenida: vemos que el ser es un acto, la raíz de

⁽⁷²⁾ Sobre los "quator modi dicendi per se", Maritain indica como textos fundamentales de consulta entre los antiguos, los siguientes (Cfr. RI, OEC III 84 y NI., OEC IX 905–906):

–ARISTÓTELES: *Sec. Anal.*, lib. I.

–TOMAS DE AQUINO: *In Post. Anal.*, lib. I, c. IV, lect. 10 (y 11); también lect. 35 (in c. XXII).

–CAYETANO: *In Anal. Post.*, lib. I, c. 4.

–JUAN DE SANTO TOMAS: *Log.*, II, q. 24, a. 4 (Vives, I. p. 677 s.), (Reiser, I. 769 s.).

toda perfección; y en segundo lugar, que el ser no es el no-ser⁽⁷³⁾.

Como primer principio del ser y del pensar, y bajo esta luz intuitiva que se refleja, el principio de identidad expresa –según nuestro autor– la coherencia extramental y la riqueza expansiva del ser en todos sus grados analógicos. Frente a Hegel puede responder, por tanto, que el ser no es la pura indeterminación propia del concepto más abstracto y universal; si es indeterminado, lo es sólo como "indistinto", pero envolviendo a la vez en un mismo concepto análogo y dinámico todos los grados de determinación posibles.

Para el filósofo tomista, el principio de identidad como ley del pensar y del ser puede ser mostrado además por reducción al absurdo:

a) Si lo rechazamos, en primer lugar, como ley primera de nuestro pensamiento, si afirmar y negar lo mismo de la misma cosa puede ser igualmente cierto, no podríamos decir ni pensar nada, pues desde el momento en que enuncio algo como dotado de sentido y siendo "esto o aquello", por lo mismo que lo afirmo, excluyo de él lo que no es. La contradicción como tal no puede, pues, tener cabida en el orden del pensar.

b) Supongamos ahora que el principio de identidad pueda ser

⁽⁷³⁾ La actitud maritainiana de reducir el principio de no-contradicción a una simple flexión lógica del principio de identidad, verdadero primer principio en todos los órdenes, no se ha visto libre de algunas críticas:

–Th. PHILIPPE, por ejemplo, ha creído ser más fiel al misterio del ser, su amplitud analógica y la propia naturaleza de la inteligencia, reconociendo la primacía –"simpliciter"– del principio de no contradicción, más flexible y austero en sus pretensiones, por su debilidad negativa, que el de identidad (Compte rendu sur Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative, *Bulletin thomiste*, XXIème. Année, Tome IV, n. 5, janv.–mars 1935, pp. 333–341).

En esta misma línea, en lugar de intuición del ser prefiere hablar de captación, una captación que no se nos manifiesta a la sola luz del principio pero sí "bajo su presión".

–Por su parte, A. GNEMMI (art. cit. pp. 303–311) se ha levantado contra lo que considera una insuficiente atención maritainiana a la oposición ser–no ser y a la incontradictoriedad del ser como exigencia última y definición misma del fundamento metafísico. Como consecuencia de esta falta de atención explícita, incapaz de dar razón del "reconocimiento meontológico" y la escandalosa incidencia del no-ser en el ser, el principio de no-contradicción –que es el único capaz de atravesar el "Rubicón de la constructividad metafísica"– ha sido pospuesto por nuestro filósofo al de identidad, y la "reductio ad absurdum" –que es el elemento institutivo decisivo en el establecimiento de los primeros principios–, suplantada en su primacía por la intuitividad.

En todo caso, estos autores no hablan de una incidencia destructiva de sus críticas sobre la posición maritainiana. PHILIPPE pretende "*sugerir un punto de vista complementario que no suprime nada*" (pp. 340–341) y GNEMMI califica la aportación especulativa maritainiana como una "*contribución perfectible que no alcanza el extremo de la rigurosidad*" (pág. 311) por no haberse plantado en un "parmenidismo normativo explícito". Curiosamente, sin embargo, la dialéctica ser–no ser entrará de modo esencial, como momento de mediación, en el conocimiento de la existencia de Dios.

rechazado como ley primera del ser. En esta posición –dice nuestro autor–, lo menos radical que se podría hacer sería dudar de la imposibilidad real de que la contradicción tenga cabida en la cosa. No hay posibilidad, sin embargo, de mantenerse aquí sin plantear una contradicción al espíritu, cosa que ya hemos rechazado: si admito que puede darse el absurdo en el ser, admitiré la posibilidad de que todo mi conocimiento sea falso. Y, ¿qué es esto sino reconocer algo como verdadero, a saber, el "que es posible que mi conocimiento sea falso"? Ciertamente, puedo no pensarlo como verdadero, sino "dudar" y suspender el juicio, pero aún así la "posibilidad de que mi conocimiento sea erróneo" se mantiene como verdad indubitable y la contradicción está de nuevo planteada en el espíritu.

Aun considerando, por fin, la posibilidad de que un genio maligno fuera capaz de introducir la contradicción en el ser, no podríamos evitar la contradicción en el espíritu, pues tanto si decimos "esta cosa es", como si afirmamos "esta cosa no es", diremos verdad. *"Es imposible, afirmará Maritain, sustraer las cosas al principio de identidad sin sustraerlo también al pensamiento; no es la ley suprema de la inteligencia sino porque es la ley suprema del ser"* (RI, OEC III 57) Hay que decir pues, "EL SER ES EL SER", en todos sus grados analógicos.

B. EL PRINCIPIO DE RAZON DE SER:

En un nuevo repliegue, el ser se escinde ahora intuitivamente en dos nuevos objetos de pensamiento: los trascendentales "ens" y "verum" (el ser como "lo que existe o puede existir" y el ser como "aquello en lo que la inteligencia tiene su fin esencial y su reposo"). Desde esta perspectiva, damos razón de la conexión entre ambas nociones diciendo que el ser debe tener su "suficiencia inteligible", o por sí mismo ("a se") o por otro ("ab alio"), y más en general, que "TODO LO QUE ES, ESTA INTELIGIBLEMENTE DETERMINADO"; "TODO LO QUE ES TIENE SU RAZON DE SER" (aquello por lo que él es).

Según nuestro autor, debemos incluir este principio en el segundo modo de "perseidad": el sujeto pertenece al predicado, mas no como parte, sino como su "sujeto propio", como teniendo en sí mismo la noción significada por el predicado. Del mismo modo que decimos que la proposición "el número entero es par o impar", es evidente

por cuanto que "número entero" es el sujeto propio de "par o impar", diremos que "el ser está fundado en el ser" es un juicio "per se secundo modo" por cuanto "ser" es el sujeto propio de "fundado en el ser".

Maritain ha encarado también la elucidación de este principio desde otro punto de partida que acaba concluyendo en el mismo camino. Desde el momento en que poseo la idea de ser, dirá, advierto que los seres no solamente son, sino que obran, y que, aunque no puedo definir la acción pues es una noción primera como la de ser, obran por que "son" ("operatio sequitur esse") y pueden obrar de una cierta manera porque poseen un cierto grado de ser apto para ello.

Capto además con evidencia sensible que hay seres que obran unos sobre otros, y descubro la noción de causa que, desde la perspectiva del ser y de la acción que estamos considerando ahora, puede ser definida como "aquello que por su acción da razón del ser de alguna cosa". El análisis me conduce así, según el filósofo francés, a dos elementos que la noción de causa implica: "que obra" y "que da razón". Este último quiere expresar que la inteligencia no se conforma con que la cosa sea, quiere averiguar también la razón de su ser que la explica como inteligible y, en la medida en que ser e inteligibilidad van de la mano, la razón de ser que fundamenta a la cosa en su ser mismo: "aquello por lo que la cosa es".

Maritain advierte que, aunque por esta segunda ramificación del mismo tronco, se ha partido de aquello que es primero "quoad nos", el análisis revela que la noción de razón de ser presupone lógicamente la de causa y es más general que ella; anota también que el principio de razón de ser tiene, por tanto, un alcance mayor que el de causalidad que luego consideraremos, un alcance universal con aplicación analógica, y que abarca todos los grados de ser en la medida en que los términos del análisis son dos trascendentales. Decimos así que la "racionalidad" es en el hombre razón de ser (no causa eficiente) de la "risibilidad", o que la esencia del triángulo es razón de ser de sus propiedades. No hay entre uno y otro aspecto distinción en cuanto al ser. Y se podrá decir también que la esencia de Dios es razón de su existencia, y que por tanto Dios es el único ser "a se" y no "ab alio".

Frente a la objeción de Schopenhauer que opone la irracionalidad del fondo último del ser, al menos en lo concerniente al problema del mal (cuarta raíz del

principio de razón suficiente), no hay que responder –precisa nuestro autor– con el intelectualismo absoluto de Leibniz o de Hegel, sino haciendo ver que la inteligibilidad humana no impone las condiciones de la realidad, sino que se ve desbordada por su extremo inferior por la ininteligibilidad de la materia y la potencia, y por su extremo superior por la sobreinteligibilidad divina. Desde esta doble limitación debe contemplarse el misterio del mal. Mas en lo concerniente al ser, adecuado a nuestra inteligencia, habrá que decir que ser e inteligibilidad son paralelos.

Se puede, por fin, enlazar lógicamente el principio de razón de ser con el principio de identidad, por reducción al absurdo, a través de una operación reflexiva: en la expresión "aquello por lo que una cosa es", "por lo que" –dice Maritain– tiene sentido o no lo tiene. Si no lo tiene, la filosofía está de más por cuanto que busca las razones de las cosas. Consideremos el primer término de la alternativa y supongamos que "por lo que" sí tiene un cierto sentido. En virtud del principio de no contradicción, podemos derivar de nuestra primera expresión esta otra: "aquello sin lo que una cosa no es". Nos basta suponer ahora que una cosa "es" y "que no tiene razón de ser", para concluir en el absurdo de que "es" y "no es". Negaremos pues la hipótesis y deduciremos que no puede haber una cosa que "sea" sin que tenga razón de ser. Se habrá así "probado" el principio de razón de ser por una vía indirecta que, al parecer de Maritain, no alcanza la perfección y evidencia de la vía intuitiva propuesta al comienzo, pero que contribuye a reforzarla.

C. EL PRINCIPIO DE FINALIDAD:

En los escritos maritainianos hay dos fórmulas a las que conviene propiamente el principio de finalidad, y que Maritain considera con detenimiento:

a) –Primer aspecto–

En la primera, contemplamos de nuevo al ser escindirse por su dinamismo propio en dos objetos de concepto con noción diferente y que serán identificados en un juicio. Con todo, esta escisión es ahora de un orden distinto. En este caso es el "ser en devenir" el que se desdobra en "acto" y "potencia". Por una parte, se me aparece como puramente potencial; por otra, este ser o poder ser se objetiva como ordenado al acto.

Decimos entonces, "POTENCIA DICTUR AD ACTUM". No hacemos con ello sino explicitar la noción misma de potencia en toda su inteligibilidad: hay un deseo natural (ontológico) de la potencia respecto del acto. Esta ordenación puede ser llamada "finalidad", según Maritain, por cuanto que cualquier cosa no puede producir cualquier efecto: se da aquí una cierta determinación que conduce el discurso hacia una "preordenación" y una "causa final".

Este orden propio de la potencialidad y de la ordenación al acto puede ser abordado, sin embargo, desde un doble punto de vista.

1- Podemos partir del hecho del movimiento y analizarlo posteriormente. En esta perspectiva, dice el filósofo francés, el asunto se plantea con la rigurosidad precisa cuando se toman en consideración única y exclusivamente el sujeto del cambio y su determinación, esto es, la potencia pasiva y el acto; en definitiva, cuando se plantea desde "el simple y el elemento". (La consideración de un posible "complejo" ordenado o de una pluralidad de elementos reducidos a la unidad en un cierto orden es, respecto de la cuestión que aquí se contempla, una posible referencia segunda, no la raíz primera del principio de finalidad bajo este primer aspecto).

2- Pero puede contemplarse también la ordenación desde la inteligencia o la voluntad. Éstas, como potencias activas, también se completan, se perfeccionan y sufren un cierto devenir en su acción inmanente o transitiva. Desde esta perspectiva, la potencia estará ordenada asimismo al acto pues si la acción es una modalidad del ser, "a cualquier agente o causa activa no podrá producir cualquier cosa, pues no podrá adquirir cualquier perfección".

En ambos casos, concluye Maritain, "potencia dicitur ad actum" es un juicio "per se primo modo".

b) -Segundo aspecto-

En su primera fórmula, hemos considerado el principio de finalidad desde la esfera de la potencialidad. Hay sin embargo, según nuestro autor, una

segunda fórmula posible, más profunda y más universal, que debe contemplarse en la línea de la actualidad.

Desde este lado, el ser se escinde de nuevo en dos objetos de concepto con nociones diversas, que el juicio identifica en lo real por la sola inspección de sus términos (a priori). Situados como estamos ahora en el orden de la operación o de la actividad, estos dos objetos de concepto serán: el ser que obra, completando de este modo su puro hecho de existir en un "acto terminal o segundo de existencia" –agente–, y el ser como el bien al que aquel tiende y está ordenado como tal –fin–.

1– Para Maritain, el término "agente" es más amplio que el de "causa eficiente": el agente puede obrar por actividad transitiva o por actividad inmanente. En cuanto tal, implica "ser en acto" bajo algún respecto, y ser capaz de actualizar y comunicar una perfección a sí mismo o a otro. Pero el ser como agente también es ordenación o determinación (apetito, tendencia, deseo, amor) a un cierto bien, y este amor del fin es la razón formal misma de la posición existencial de su operación –como bien–. De ahí que el filósofo francés crea fundada la formulación del principio de finalidad que considera más completa: "TODO SER ES AMOR DE UN BIEN", o en general, "OMNE AGENS AGIT PROPTER FINEM".

El agente tiende a este fin, no para ser actualizado, sino para perfeccionarse intencionalmente (actividad inmanente) o perfeccionar a otro entitativamente (actividad transitiva).

2– En cuanto al fin al que se ordena, es, en una primera consideración, la acción misma. Según esta referencia –dice Maritain– es como debemos considerar el principio, aunque después haya entre los bienes particulares una cadena que nos conduzca al Sumo Bien como fin último de todo lo creado, de la misma forma como habría una cadena de razones de ser.

En el análisis posterior a la intuición, nuestro filósofo nos muestra algunas notas que completan al principio y nos indican cómo debe entenderse de forma adecuada:

1– En primer lugar, agente y acción difieren con distinción real en los seres creados. Es evidente, en efecto, que "un hombre que piensa no es lo mismo que la acción de pensar". Por tanto, debe de haber una razón de ser de la acción del agente: *"está claro, dice Maritain, que si opera tal acción, produce tal efecto... está determinado –antes de que la acción sea producida– a tal efecto o a tal acción antes que a tal otra"* (SL, OEC V 657).

2– Consideremos ahora la relación de orden existente entre el agente y el fin. Si decimos que hay una preordenación del agente al fin, que el ser como agente está determinado al ser como fin, será preciso, primero, que este orden o relación se dé antes de que el agente obre o produzca el efecto, puesto que es la razón de ser de la acción y esta debe de ser anterior a la acción misma, al menos con prioridad de naturaleza.

Pero además, será preciso que la relación sea tal que los dos términos estén presentes de algún modo: si el efecto o la acción no se halla presente, el agente no puede estar ordenado en modo alguno a ella. Está claro que la acción, o el efecto, no puede estar presente en cuanto producida, antes de que el agente obre; sólo queda pues que lo esté con un modo de existencia intencional, en tanto que conocida por un pensamiento o por una inteligencia. (El fin no será así primero en el ser, sino solamente en la intención; esto es –dice Maritain– lo que propiamente distingue a la causa eficiente de la causa final. Ésta no ejerce ninguna acción entitativa ni moción propiamente dicha sobre el agente. Sí es, en cambio, razón –por el amor que despierta– de la acción del agente. La causa final, en definitiva, requiere, por un lado, de la acción; por el otro, no implica acción entitativa sino intencional).

¿Qué deduce Maritain de todo ello? Que en el caso de los agentes naturales, que considera prioritariamente para evitar cualquier acusación de antropomorfismo, tanto la esencia del agente –que, en cuanto principio primero de operación de los seres, es el orden a la acción– como el fin –su acción misma– deben existir previamente a su existencia de naturaleza en una existencia superior de orden cognoscitiva. Este pensamiento, del que dependen la esencia del objeto y su acción, será quien conciba el

ser del agente y lo preordene con una inclinación ontológica a la acción como a su bien, de tal modo que puesto el agente –ordenado a su fin– la acción concebida se produzca. Vemos pues, dirá Maritain, que *"lejos de que la naturaleza del agente sea la razón última de la acción de éste, ella misma, al contrario, no es lo que es sino en orden a esta acción o para esta acción; es esta acción, a título de fin conocido por alguna inteligencia, la que es razón de la naturaleza del agente y de su acción en tanto que ejecutada"* (ANT, OEC II 1061).

Esta precisión de nuestro autor vale también en el caso de los agentes voluntarios, con la diferencia de que en los actos humanos el orden a la acción no es ya la naturaleza del agente sino, directamente, la acción misma como preconocida por su pensamiento y a la que tiende con un amor radical o emanado.

En el caso de Dios, por fin, no habiendo distinción real entre agente y acción, el orden a la acción, esto es, a su esencia misma de agente, es un orden intelectual y voluntario como en el caso anterior, "el amor de su divina esencia y bondad". Dios ama necesariamente su bondad, que es su ser mismo, y este ser de amor de Dios, sobreabunda por sí mismo en un amor libre de las cosas para el bien de éstas.

El principio se extiende así a todos los grados analógicos de ser, en la medida en que hemos partido para el análisis de la mera consideración de los trascendentales "ser" y "bien". Es además, según Maritain, un juicio "per se nota" según el segundo modo de perseidad: "obrando por un fin" implica "el ser que obra" como su sujeto propio, no como parte de su definición. Y lo que viene a significar es que *"un fin (conocido por algún pensamiento) es la razón de la acción de toda cosa que obra (ya sea ésta determinada a la acción por su naturaleza, por su propia inteligencia o –en el caso de un arquero y su flecha– por una impulsión recibida"* (ANT, OEC II 1060).

Con lo dicho, Maritain cree responder a la objeción de Augusto Comte que pretende sustituir el principio metafísico de finalidad por el principio "positivo" de las condiciones de existencia: es evidente –dice– que si el fuego quema es por ser fuego, pero con rigor, si el fuego es fuego es "para quemar". Explicará además la objeción de Espinosa que intenta negar la finalidad en metafísica, como una confusión entre causa final y causa formal, entre la relación agente–acción y la relación esencia–propiedades. Y precisará

también, que cuando decimos –según otra fórmula válida del principio– "omnis res est propter suam operationem", ello no significa, como a veces se ha objetado, que la sustancia (cosa) sea "para el accidente" (acción), sino que la sustancia es para sí misma en cuanto "operante", como adecuadamente precisa Cayetano ("omnis res est propter suam operationem, scilicet propter semetipsam operantem").

Por último, como en todos los principios, en el principio de finalidad nuestro autor también cree posible una verificación analítica por reducción al absurdo: si el agente no obrara por un fin, afirma, su acción no tendría razón de ser y, por tanto, el principio de razón suficiente se vería dañado, y con él el principio de identidad.

D. EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD:

Al considerar el principio de causalidad (eficiente), se desciende del orden de los trascendentales y la amplitud universal analógica del ser, para centrarse en una esfera menos general, en una determinación del ser. Decíamos al contemplar el principio de razón suficiente que todo lo que es tiene su razón de ser en sí mismo, y entonces es necesario y no puede no existir ("Ens a se"), o en otro y entonces es contingente y puede no ser ("ens ab alio"). Sobre este último (ser contingente) es sobre el que va ahora a dirigir Maritain su mirada intuitiva. Por ella, distingue cómo el ser se escinde de nuevo en dos objetos de concepto con nociones diversas: "ser contingente plantado en la existencia" y "ser causado o ser cuya razón de ser es distinta de sí mismo". Como en el ser extramental se identifican, cree poder formular el principio: "TODO SER CONTINGENTE TIENE UNA RAZON DE SER EXTRINSECA A SI MISMO, ES CAUSADO".

En efecto, –dirá–, si pienso en una cosa que existe y no es "por sí", – puede por tanto "no ser"–, inmediatamente veo que debe identificarse con "lo que existe por una causa", "lo que tiene una razón de ser distinta de sí mismo". El principio de causalidad será así un juicio "per se secundo modo": el predicado "causado" tiene como sujeto propio al "ser contingente".

El fundamento del principio de causalidad, expresado a través de la ecuación ser contingente = efecto, tiene en Maritain una doble raíz: el principio de identidad

o de inteligibilidad del ser y el hecho de la finitud y del devenir. De acuerdo con ello, dicho principio puede aparecer bajo dos formas diversas que revelan a su vez los dos principales caracteres de la contingencia⁽⁷⁴⁾:

a) El ser finito o participado es efecto.

En este punto, la reflexión maritainiana se puede interpretar como sigue.

La multiplicidad de seres de los que tenemos experiencia realizan en diversos grados la actualidad del ser, en una amplia gama de perfecciones participadas. Dentro de esta pluralidad de entes, una esencia singular dice perfección en la medida en que existe, e imperfección y no ser, en la medida en que carece de las perfecciones de las demás esencias; se distingue, pues, del acto de ser como tal, que es perfección en acto y en el que no cabe no-ser, en absoluto, y es incapaz por ello de fundar el acto de ser de los entes. Al contrario, esta misma esencia en acto –que no puede fundarse en el no ser ni relativo ni absoluto– está ella misma fundada sobre la actualidad de la existencia y es necesariamente dependiente en el existir. Es, por tanto, causada.

b) El ser que cambia es efecto.

La aplicación del principio de identidad en el estudio de la realidad del devenir, ya sea éste accidental o sustancial, demuestra que también el ser que cambia es por esencia efecto y requiere de otro ser en acto causante del cambio.

En efecto, dirá nuestro autor, el sujeto del movimiento debe de "ser en acto" para poder ser sujeto del cambio; debe "ser en potencia", bajo otro aspecto, para poder ser cambiado. Pero una cosa que cambia no puede ser causa total de su propio cambio, pues la determinación que adquiere y que no poseía ("lo que deviene") no puede tener su razón de ser en lo que ya es; de otro modo lo sería siempre y no tendría necesidad de cambiar. Tiene su razón de ser en "algo otro" que es causa del cambio y que posee tal

⁽⁷⁴⁾ Cf. Introd. de Ubaldo PELLEGRINO a: MARTAIN, J. *Ateismo e ricerca di Dio*, Massimo, Milano 1982, pp. 32–36.

determinación en acto: en otras palabras, es causado⁽⁷⁵⁾.

Estas dos expresiones del principio no deben hacernos olvidar, sin embargo, que como tal, según el filósofo francés, es intuitivo por la sola inspección de los términos, en la que vemos que "ser contingente" y "ser causado" deben ser en la realidad necesariamente identificados. Esto, unido al hecho de que *"las causas que exigen son razones de ser –no necesariamente enclaustradas en el mundo de la experiencia más que lo está el ser mismo–"* (AppD, OEC X 27), es precisamente lo que garantiza su valor ontológico y el rechazo de todas aquellas tesis que lo reducen de un modo u otro a un esquema de valor subjetivo, ya sea éste de carácter empírico (en la línea de Hume), o intelectual (sintetismo a priori kantiano).

Del mismo modo, frente a las objeciones de Le Roy, Maritain responderá que, para el descubrimiento del principio, no se ha recurrido ni a un "corte espacial" ni a una generalización de una experiencia psicológica que pudiera conllevar mancha de antropomorfismo, sino a la noción misma de razón de ser en su generalidad más abstracta con el añadido de la expresión "otra que la cosa de la cual ella es razón".

Secundariamente, por fin, el principio de causalidad puede ser referido también al de identidad: *"si suponemos un ser contingente, un ser que puede no ser, es decir, que no tiene toda su razón de ser en sí mismo, que no es <por sí>, si suponemos un ser tal y al mismo tiempo pensamos que este ser que (por definición) no tiene toda su razón de ser en sí mismo, tampoco la tiene fuera de sí, entonces, en esa medida falta al principio de razón de ser; y una falta al principio de razón de ser es una ofensa al principio de identidad. Razonando así, concluye Maritain, no pretendemos demostrar el principio de causalidad, sino reducir su contradictoria al imposible"* (SL, OEC V 664).

§3. La sobreabundancia del ser y el conocimiento de Dios:

Hagamos repaso de lo estudiado en este capítulo para extraer algunas conclusiones.

⁽⁷⁵⁾ "Nihil reducit se de potentia in actum" tiene para Maritain el mismo sentido que el axioma que da razón del devenir: "omne quod movetur, ab alio movetur".

Nuestro autor ha pretendido, con sus reflexiones, poner de relieve las riquezas del ser y los descubrimientos a los que nos permite acceder su intuición como punto de partida del conocimiento metafísico.

En primer lugar, alcanzado el ser en cuanto ser, en él mismo –viendo su sobreabundancia e infinitud analógica, verdadera “participación creada del Infinito Uno”– ha contemplado algunas de sus determinaciones: esencia y existencia, los trascendentales uno, verdadero y bueno; inclinación o tendencia (expresada en amor natural y amor psíquico, por un lado, y en conocimiento, por el otro); acto y potencia.

Poco a poco, Maritain se abastecía así de las herramientas y elementos precisos para fundamentar un conocimiento analógico de Dios mismo al alcance de la inteligencia humana, de una inteligencia realista y respetuosa con el ser, que vaya elevándose de necesidad en necesidad por la contemplación de los seres creados hasta Aquél cuya esencia y existencia se identifican, Aquél del que se dice que es el Ser por excelencia, el Amor verdadero, la Intelección Subsistente y el Acto Puro.

Pero antes de consolidar este conocimiento, quedaban por dar algunos pasos más. Teniendo en cuenta la debilidad de nuestra inteligencia creada, Maritain advertirá que no podemos tener –en el estado de unión con el cuerpo– un conocimiento fácil de Dios, una intuición de su esencia, sino que hemos de ascender penosamente por el discurso racional. Desde nuestra perspectiva, necesitaba, por tanto, dar un salto hasta el razonamiento como tercera operación del espíritu. Para ello es para lo que ha tratado de fundamentar los cimientos de nuestros raciocinios, los primeros principios del ser y de la razón especulativa. El discurso consiste, precisamente, en *“retrotraer las proposiciones secundarias a estas intuiciones primitivas, y en descender de estas intuiciones a las conclusiones”* (PhB, OEC I 165).

Por este doble sendero, en definitiva, el dinamismo de la inteligencia maritainiana se ha ido haciendo cargo de todo un riquísimo campo de conceptos y principios contenidos en el germen de la intuición metafísica del ser, a la vez que desbrozaba la tierra en donde debía fructificar la Teología Natural. ¿No ha dicho Maritain que *“es gracias a la intuición intelectual del ser, por medio del principio de identidad y los principios que forman cuerpo con este principio supremo, por este único medio, primordialmente implicado en el juego*

natural de la inteligencia, como nuestra razón se eleva hasta Dios?" (PhB, OEC I 176–177).

No cabe duda, pues, que se puede asignar a esta intuición –clave de todo el pensamiento maritainiano– el papel de columna fundamental de lo que será el conocimiento metafísico de Dios. Sólo queda ya, para concluir la primera parte de nuestro estudio, analizar la caracterización que nuestro autor hace de este conocimiento –siguiendo al Aquinate– como analógico, y su inserción definitiva en el orden de los saberes.

- CAPITULO V: EL CONOCIMIENTO ANALOGICO Y EL ESTATUTO EPISTEMOLOGICO DE LA TEOLOGIA NATURAL

§1. Los grados de intelección ananoética:

Hemos visto en el capítulo anterior que Maritain ha considerado el ser análogo como el verdadero sujeto de la metafísica. Lo ha descubierto contemplándolo de hecho en sus analogados inferiores –el ser creado y material, común a los diez predicamentos–. Es lo que en nuestra Introducción le vimos llamar "universo del inteligible transensible o inteligible metafísico", y que percibíamos por intelección dianoética.

Hay, sin embargo, –como hicimos notar–, toda una inmensa parcela del ser a la que la inteligencia humana no es capaz de acceder dianoéticamente: *"de una y otra parte del conocimiento dianoético, y que alcanza el objeto en su esencia, vemos corresponderse simétricamente, dice Maritain, –para las cosas de lo alto, el conocimiento por analogía de proporcionalidad propia, que emplea la metafísica cuando se eleva a la causa primera–, y para las cosas de abajo el conocimiento por signos que las ciencias de los fenómenos nos procuran de la naturaleza, y ante todo, el conocimiento simbólico de lo real físico en el cual desembocan las teorías físico–matemáticas en su más alta elaboración deductiva del dato experimental"* (DS, OEC IV 347–348 –Nota 33–).

a) Al conocimiento por signos –propio de las ciencias de la explicación– corresponde lo que nuestro autor ha denominado "intelección perinoética", una intelección imperfecta y que no es capaz de procurarnos un análisis ontológico de las realidades que estudia, en razón misma de la imperfección ontológica y la subinteligibilidad de éstas.

El filósofo francés ha desechado como impropio el calificativo de "análogo" para esta clase de conocimiento. Si prefiere emplear el término "simbólico" es para expresar con más rigor que la analogía aquí utilizada es una analogía puramente metafórica: las teorías científicas, sobre todo la física que nuestro autor considera "scientia media", hablan de una manera clara de lo real físico, pero asimilando éste a un cierto grado de matematización. Precisamente por ello, a medida que avanza el proceso de conceptualización, lo simbólico gana terreno sobre el análisis ontológico.

b) Siguiendo la tradición, reserva el título de conocimiento analógico al conocimiento que le es posible adquirir a la inteligencia humana de las "cosas espirituales", o con mayor precisión, de aquellos analogados superiores del ser que no caen primero bajo nuestra percepción y que sólo son alcanzados por intermedio de un analogado aprehendido previamente y con el que guardan alguna relación de semejanza.

Se comprende entonces, por qué debe hablarse aquí de la "analogía de proporcionalidad propia". En ella, *"se trata de un concepto DE SUYO ANALOGO (por ejemplo SER dicho de la criatura y de Dios) que designa, en cada uno de los sujetos de los cuales se dice, algo que es dado a conocer por la semejanza de las relaciones que respectivamente tienen uno de estos sujetos (criatura) con el término (ser) designado en él por este concepto, y el otro (Dios) con el término (ser) designado en él de una manera semejante por el mismo concepto. Se ve de inmediato que en estas condiciones (siendo el concepto entonces análogo de suyo) la analogía de proporcionalidad propia hace aprehender la cosa analógicamente conocida, según el significado propio del concepto. El significado del concepto, que no es uno sino con una unidad de proporcionalidad, se halla, pues, intrínseca y formalmente en cada uno de los analogados"* (DS, OEC IV 1011). Éstos, cuando son objeto de conocimiento analógico, si bien no se nos ofrecen como objetos y no son conocidos en su esencia (quidditativamente), sí son por tanto "designados intrínseca y propiamente". Maritain dirá que son *"constituidos como objeto de intelección, pero como desde lejos, no en sí mismos"* (DS, OEC IV 656). La luz de la inteligencia los habrá captado como por un reflejo del análogo conocido, mediante la abstracción del análogo trascendental.

De analogado en analogado a través del análogo trascendental, se da la curiosa paradoja de que el acto mismo de la inteligencia que nos une con el analogado superior por medio de la analogía de proporcionalidad propia, nos separa de él por nuestro modo limitado de concebir. La intelección ananoética se muestra así también, tan imperfecta como la perinoética, aunque esta vez en razón de la excelsa perfección ontológica y la sobreinteligibilidad de las realidades que pretende conocer y que Maritain denomina ahora "universo transinteligible". Es el dominio de la inteligibilidad absoluta, ininteligible para nosotros por ser desproporcionado a nuestras facultades de conocer.

Nuestro autor ha distinguido tres grados de intelección ananoética en las realidades superiores al ser humano:

1. En primer lugar, el conocimiento de los espíritus puros creados, cuya existencia se postula en virtud de ciertas "razones de orden natural" y cuyo estudio, si bien corresponde a la teología, conserva en germen un verdadero tratado metafísico referido a los subsistentes inmatrimales y a la vida del puro espíritu.

Como el analogado superior no excede, en este caso, la amplitud del análogo trascendental sino que más bien está contenido "analógicamente" (no en sí mismo) en él, Maritain habla aquí de "analogía envolvente o circunscriptiva".

2. En segundo lugar, el conocimiento de Dios propio de la metafísica, como ciencia suprema del orden racional.

Partiendo de los hechos sensibles e investigando sus razones de ser, –lo visible forma también parte material del saber metafísico, aunque no constituye formalmente su medio de demostración ni en él se verifican sus conclusiones–, la metafísica se eleva hasta Dios mismo como Causa primera y transinteligible de la naturaleza, erigiéndose de este modo en Teología Natural⁽⁷⁶⁾.

En ella, la analogía constituye la forma misma y la regla del conocer; incluso el objeto término de nuestro conocimiento es contemplado aquí bajo una perspectiva puramente humana, en el espejo de las cosas sensibles y la analogía del ser –Deus sub ratione primi entis–. Nuestro autor hablará ahora de "analogía incircunscriptiva o no conteniente": los conceptos que designan propiedades trascendentales y que se aplican propia e intrínsecamente a Dios, no circunscriben ni limitan su realidad. Concebimos en derecho esta

⁽⁷⁶⁾ Como bien ha dicho Vittorio POSSENTI, "en cuanto ontoteología, la metafísica de Maritain no se encierra en el ente, sino que es transontica: asciende hasta el Ser por sí subsistente, fundamento absoluto y originario, absoluto en el tiempo y más allá del tiempo, hasta Dios, cuya captación racional es el vértice de la metafísica. Alcanza por ello a nombrar a Dios, realizándose como Teología Natural, como teo-filosofía" ("L'onto-teología: Le intenzionalità fondamentali della teoresi di J. Maritain", en *Religione, ateismo e filosofia*, Biblioteca di scienza religiosa, 39. Roma, Ed. Las 1980, pág. 215).

Josef REITER ha hablado, en este mismo sentido, de una "teología natural modelada ontológicamente" (*Intuition und Transzendenz: die ontologische Struktur des Gotteslehre bei J. Maritain*, Epimeteia, 9. München, Salzburg, Pustet 1967, in-8, pág. 177. Cfr. también pp. 149–157).

aplicación con unos cánones distintos a los contornos con los que se nos muestran en los analogados inferiores.

Sin embargo, esta limitación que afecta a nuestro modo de concebir, –ceñido al analogado inferior, material y creado–, no toca al significado del concepto –análogo y polivalente–: *"nosotros conocemos ananoéticamente los analogados superiores, dirá Maritain, alcanzando dianoéticamente por el analogado inferior el análogo mismo"* (DS, OEC IV 1013 –Nota 4–). El analogado divino queda así libre, en cuanto al significado del concepto, de las impurezas propias del analogado inferior, y aún le convendrá dicho nombre más propiamente que a éste, a pesar de ser deficiente por otro lado respecto a su objeto por la manera de concebirlo.

3. Por fin, en tercer lugar, hay que citar el conocimiento de Dios propio de la sabiduría teológica. Como ya vimos, ésta tiene como objeto a la deidad como tal y se ocupa de desentrañar racionalmente lo virtualmente revelado en el depósito de la fé por el mismo Dios.

El modo en que ha sido comunicado y el lenguaje en el que ha sido arropado –apropiado en todo a los conceptos humanos– exigen la intervención también aquí de la analogía, aunque de una manera diversa a su empleo en la metafísica: *"no se emplea, dice nuestro autor, como determinando la misma formalidad primera bajo la cual se constituye en objeto la cosa conocida, que es Dios, –percibido en razón de su ipseidad misma, de su constitutivo propio, y no, como en la metafísica, en razón de su analogía con las cosas–. Aparece tan sólo en cuanto a los signos y medios que ponen tal objeto a nuestro alcance"* (DS, OEC IV 713). Maritain llama a esta analogía "sobreanalogía de la fé".

Como instrumento de conocimiento, es también una analogía no circunscriptiva: hay perfecciones divinas "innominatae", y en las que sí lo son, los conceptos analógicos aplicados *"no llevan sólo al infinito la perfección que designan en la criatura...; son infinitas porque son esencialmente otras que las perfecciones de aquí abajo designadas por el mismo concepto que las designa en Dios"* (AppSE, 303). Además, el teólogo se ve obligado a distinguir las perfecciones divinas entre sí (con "distinción de razón") –en su exposición actúan "como si" fueran distinciones reales– y deben hacer uso de conceptos cuyo

sentido original es unívoco en el <uso corriente>, aunque puedan ser y sean elevados por él a un sentido analógico (Cfr. AppSE, 96–98).

Pese a todas estas limitaciones, se trata de una analogía "vicaria o sustituto de la visión". De ahí que, según el filósofo tomista, si, por un lado, su modo de concebir y significar le asemeja a la analogía metafísica en su pobreza, y aún es más humilde que ella por cuanto que recurre a veces a la analogía metafórica, por el otro, es capaz de comunicarnos a Dios mismo mostrándolo "abajo otros velos" distintos a los de nuestro conocimiento natural. Por parte de lo significado está también pues su riqueza.

§2. La Teología Natural como saber:

A la hora de precisar la naturaleza de nuestro conocimiento natural de Dios y determinar cómo puede constituirse en saber, Maritain afronta una cuestión fundamental que no puede quedar sin respuesta: ¿qué podemos conocer de Dios por la pura razón y cuál es el rango y estatuto epistemológicos de ese conocimiento?

Cuando le vimos clasificar a los saberes de orden racional en "saberes de explicación" y "saberes de verificación", comprobamos que nuestro autor incluía también a la metafísica entre los primeros, pero no dejamos de advertir acerca de algunas puntualizaciones que exigía el especial carácter de la Teología Natural. Trataremos ahora de clarificar este punto de acuerdo con la distinción clásica –ya conocida para nosotros– entre "scire quia est" o "saber quia" y "scire quid est" o "saber propter quid". Seguiremos a Maritain, en este apartado, a través de algunas reflexiones aisladas de *Dégrès du savoir* y, fundamentalmente, del Anexo III de esta misma obra, titulado "¿Qué es Dios?".

"Scire de aliquo quid est, dice aquí, es saber tratar según sus exigencias propias la cuestión: ¿en qué consiste la esencia de la cosa? y por consiguiente, saber definir la cosa por sus predicados esenciales y saber asignar la razón de sus propiedades. Por eso el conocimiento del quid est consiste en conocer en el registro o en la perspectiva de la razón de ser, o en saber qué es la cosa en sí misma"...

"Scire de aliquo quia est es saber tratar según sus exigencias propias la cuestión ¿existe la cosa o no?, aun cuando no se conozca su naturaleza sino por medio de lo que ella

tiene de común (unívoca o analógicamente) con otras (per communia). Ello no implica en modo alguno ignorar absolutamente la naturaleza de la cosa, como tampoco es saberla en sí misma y por sus predicados esenciales hasta su última diferencia" (DS, OEC IV 1015–1017). (Maritain denomina a éste último, "saber en el registro o en la perspectiva del hecho").

Nuestro autor reserva el conocimiento quidditativo de la esencia divina a la visión beatífica, e incluye dentro del género de saber "quia", en diversos grados, a *"nuestro conocimiento metafísico de Dios (y de los espíritus), –el conocimiento natural que el ángel tiene de Dios, el conocimiento sobrenatural de fé que tuvo de él en el instante de la prueba– el conocimiento sobrenatural que la fé nos da de Dios, y que se refiere a la deidad como tal, pero-que nos es propuesto por medio de analogados creados y materiales, y el mismo conocimiento de contemplación infusa, que no es sino la cúspide del conocimiento de fé"* (DS, OEC IV 1018).

Siguiendo paso a paso textos escogidos de Santo Tomás, Maritain explica cómo, siendo las sustancias separadas desproporcionadas a nuestra inteligencia creada y sólo accesibles merced a conocimientos anteriores, su esencia "en sí misma" queda lejos del alcance de las ciencias demostrativas.

No obstante, si no podemos conocer su quiddidad "hasta su última diferencia", –dirá– sí podemos, en cambio, aprehender su "esse" y su esencia de una manera imperfecta. En efecto, como ya advertía el Aquinate, *"ninguna cosa puede ser conocida en la perspectiva de la existencia –si es– sin ser conocida en cierta medida también en el registro de la razón de ser –qué cosa es–, con conocimiento perfecto o con conocimiento confuso"*⁽⁷⁷⁾. La conoceremos, no dianoética sino ananoéticamente, ascendiendo desde el efecto a su causa propia y merced a la triple vía de causalidad, negación y eminencia. De este modo, dirá también Santo Tomás, *"por las ciencias especulativas es posible saber de las esencias de las sustancias separadas, si existen o no, y qué no son, y algo conforme a la semejanza*

⁽⁷⁷⁾ *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 3, (cit. por Maritain en DS, OEC IV 1020).

Incluso en el conocimiento inductivo propio de las ciencias empiriológicas, y a su vez pertenecientes a l género de saber "quia", se da – como ya analizamos en su momento – un cierto conocimiento de la esencia de las cosas corporales: de otro modo se ignoraría el sujeto mismo actualizado en la existencia, y nuestro conocimiento no sería un saber verdadero.

encontrada en las cosas inferiores"⁽⁷⁸⁾. ¿Hasta qué punto alcanzará este posible conocimiento?

Maritain distingue de forma general en todo signo, concepto o nombre, dos cosas: el objeto en sí que hace conocer y el modo en que hace conocer. Aplicados a Dios, los conceptos podrán sufrir, por tanto, de una doble limitación: unas veces, el límite procederá de su significado mismo, como en el caso de nociones como cuerpo, movimiento etc., cuyas perfecciones no pueden decirse de Dios sino metafóricamente y están en Él "virtualiter–eminenter".

En otras ocasiones, –las nociones referidas a perfecciones trascendentales–, lo deficiente será nuestro modo de concebir, adecuado al modo como existen en las cosas las perfecciones que, en estado puro, preexisten en Dios. "*Síguese de aquí*, dice nuestro autor, *que los nombres y conceptos que en modo propio convienen a Dios, guardan al aplicarse a Él todo su valor inteligible y toda su significación: el significado está en Dios todo entero y con todo lo que lo constituye para la inteligencia (<formalmente>, y con más propiedad incluso que en las criaturas); al decir <Dios es bueno> calificamos intrínsecamente la naturaleza divina y sabemos que hay en ella todo lo que necesariamente comprende la bondad. Pero en esta perfección en acto puro –que es Dios mismo–, hay infinitamente más que lo significado por su concepto y su nombre (no lo circunscribe). Existe en Dios en una forma que excede al infinito nuestra manera de concebir (<eminentemente>). Sabiendo que Dios es bueno, pero ignoramos todavía qué es la Bondad divina, pues Él es bueno y verdadero como ningún otro; y es como no es ninguno de los seres que nosotros conocemos*" (DS, OEC IV 297). La vía de la negación coronará, pues, las de causalidad y eminencia.

¿Qué queda entonces? Queda que nuestros conceptos pueden ser aplicados a Dios y significarán algo de la sustancia divina, pero no de forma perfecta, "*no según lo que es*, –dirá nuestro autor citando de nuevo a Santo Tomás–, *sino como es entendida por nosotros, no de un modo comprensivo sino imperfectamente*"⁽⁷⁹⁾. El nombre que mejor convendrá a Dios, por así decir su nombre propio, será "El que es": no sólo no determina en Él ninguna forma

⁽⁷⁸⁾ *In Post. Anal.*, lib. II, lect. 41, n. 8. (cit. por Maritain en DS, OEC IV 1016).

⁽⁷⁹⁾ *De Pot.*, q. 7, a. 5. (cit. en DS, OEC IV 1021).

y significa el existir de un modo indeterminado, sino que en la trascendencia analógica del concepto de ser, "*se aplica a Dios con su inteligibilidad propia, y la ley del ser en cuanto ser –el principio de identidad– continúa verificándose en Dios, o más bien, comienza a verificarse en Él*" (DS, OEC IV 673). Está claro también, sin embargo, que Él "*no es uno de los seres que se reparten el ser común; está situado fuera del orden de los seres... es causa del <ens commune>... el Ser mismo Subsistente*" (DS, OEC IV 1029).

Como se observa, en un necesario movimiento pendular el conocimiento analógico, en sus diversos grados, salva a la filosofía del agnosticismo: no debe decirse –concluye Maritain– "*no sabemos lo que es Dios*" sino "*no sabemos lo que es Dios en sí mismo*". No afirmaremos pura y simplemente "*sabemos lo que es Dios*", sino "*sabemos imperfectamente lo que es Dios sin llegar a aprehender su esencia en toda su constitución inteligible*" (DS, OEC IV 1029). Y lo que sabemos, lo sabemos en cuanto que la deidad en sí misma ha comunicado una verdadera participación creada de sí a lo que no es ella (el término "participación" es el equivalente ontológico del concepto "analogía" en el orden noético).

Esta respuesta maritainiana, se opone frontalmente a la de algunos intérpretes tomistas (en particular A. D. SERTILLANGES) que rechazan por imposible –en la creencia de que así son fieles a Santo Tomás– cualquier conocimiento humano positivo de lo que es Dios. En comparación con esta rígida postura, la interpretación de nuestro autor parece mucho más certera y razonable.

No han faltado tampoco, sin embargo, los que le han objetado alguna carencia. M. F. DALY, por ejemplo, opina que Maritain no ha precisado hasta qué punto puede llamarse "filosófico" al conocimiento de Dios por él admitido, ni lo ha distinguido suficientemente del conocimiento teológico⁽⁸⁰⁾. Esta crítica, que ya en el momento de su formulación carecía, en mi opinión, de sólidos fundamentos (no hay más que recordar la diversa caracterización de la analogía en los distintos grados de intelección ananoética, presente en los *Dégrès du savoir*; o las afinadas distinciones de *Science et Sagesse* acerca de las diferencias entre Teología Natural y Teología discursiva, incluso cuando investigan el mismo objeto de saber – véase nuestro Excurso, pág. 128 y ss.), se muestra hoy completamente estéril después de las

⁽⁸⁰⁾ Cf. *Natural Knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain*, Officium libri catholici, Roma 1966, pág. 53.

"Réflexions sur le savoir théologique" que se encuentran en *Approches sans entraves* y que nosotros no hemos dejado de considerar⁽⁸¹⁾.

⁽⁸¹⁾ En esta misma obra culmina también un proceso de meditación muy particular, por parte de Maritain, que no quiero dejar de abordar.

Como una muestra más de la flexibilidad con la que concibe el término "intuición" y a pesar de su rechazo esencial de la existencia de un conocimiento intuitivo de Dios, nuestro autor no deja de reconocer en nuestro conocimiento analógico de Dios un cierto grado de intuitividad, que ha depurado con el transcurso del tiempo y en el que la metafísica desembocaría.

En *La Philosophie bergsonienne*, Maritain había caracterizado el conocimiento analógico o indirecto mediante su oposición al conocimiento intuitivo o directo. Denomina "intuición en general" a la "*percepción intelectual que tiene lugar cada vez que la inteligencia capta un objeto que le es connatural*" (PhB, OEC I 244-245). Lo propio, precisamente, del concepto es esta referencia directa y sin mediación al objeto, que le libra de las redes del idealismo.

No obstante, ya en esta misma obra admite una doble cuña intuitiva, incluso en el conocimiento analógico: en primer lugar, la intelección directa del objeto intermediario y por cuya similitud con el superior alcanzamos éste; en segundo lugar, la intuitividad propia del discurso que, contemplando la conclusión, ha asimilado en sí mismo el carácter intuitivo de los primeros principios que intervienen en el razonamiento.

Muchos años después, tratando de clarificar el papel desempeñado por el intelecto y por la razón en la construcción y desarrollo de los saberes, Maritain acentuará de manera notable este carácter intuitivo: "*cuando el hábitus metafísico, dirá, ha alcanzado su desarrollo en el hombre, y cuando, en particular, se dirige ante todo hacia Dios y las cosas divinas según son capaces de acceder a ellas las fuerzas naturales de la inteligencia humana, la metafísica desemboca sobre un género de contemplación que debemos llamar contemplación filosófica, y que, como toda contemplación, comporta una cierta manera superior de intuitividad*" (AppSE, 411).

¿Qué entiende ahora nuestro autor por contemplación filosófica? En *Théonas*, uno de sus primeros escritos, había hablado de una cierta "contemplación de los filósofos", diferenciándola de lo que denominaba "*contemplación cristiana*" (OEC II 796). Lo vuelve a hacer en *Dégâts du savoir* (OEC IV 743-745) y con mayor amplitud y sentido un tanto distinto, en los *Quatre essais*.

En esta última obra, al aplicar el conocimiento por connaturalidad intelectual al caso de Dios, se pregunta: "*¿cómo la intelección anamnética, lanzada por el movimiento actual del pensamiento metafísico hacia la causa del ser, y sabiendo que la realidad divina, aunque encuadrada en el modo humano de conocer, sobrepasa infinitamente nuestro modo de conocer y no está circunscrita por ninguno de nuestros conceptos, no trataría de estabilizarse en una meditación más simplificada y mejor sentida de esa realidad? ¿No es este un efecto normal del aumento intensivo del hábito de sabiduría natural, especialmente sí, en cuanto a sus condiciones de ejercicio, se halla en el clima de las confortaciones de la gracia? Indudablemente, una tal contemplación es más especulación que contemplación y su inmovilidad permanece imperfecta con relación a la inmovilidad superior de la contemplación sobrenatural... Sin embargo, merece propiamente, aunque de una manera analógica, el nombre de contemplación*" (QE, OEC VII 163).

En *Approches sans entraves* acabará de delimitarla: "*es una contemplación puramente intelectual –como la contemplación propia de la mística natural– pero positiva y sin inversión del impulso natural hacia el saber, debida, cuando el espíritu se fija sobre ellos para absorberse, a los conceptos analógicos gracias a los cuales conocemos a Dios per speculum in aenigmate*" (AppSE, 412).

Pero, ¿cómo es posible esta contemplación y qué elemento de intuitividad comporta?

El objeto que el filósofo que medita sobre Dios contempla no es otro que sí mismo, su modo humano de concebir a Dios, la desproporción de sus ideas respecto a la incontenible realidad divina, la experiencia cada vez más profunda de su ser de criatura frente al Creador que anhela conocer. Es precisamente esta conciencia de su ineficacia la que refleja nuevos destellos sobre sus pobres conceptos analógicos –dan mayor valor a su conocimiento de la trascendencia divina, "*de una manera indirecta y por una especie de reversión sobre el objeto –en el que cambia de signo– de un dato negativo presente en el espíritu cognoscente*" (AppSE, 414).

Maritain insiste en que se trata de una experiencia y una contemplación puramente intelectuales, aunque puedan ir acompañados de un sentimiento de amor natural a Dios. La encuentra mucho más cercana a la

Ahora ya podemos situar en su rango verdadero a la Teología Natural maritainiana e intentar caracterizarla de forma sucinta⁽⁸²⁾:

1. Nuestro autor la define como *"ciencia de Dios en cuanto Él es accesible a la razón natural, o como causa de los seres y autor del orden natural"* (EPh I, OEC II 249). Es, por tanto, un SABER RACIONAL.

2. Es, además, un SABER POR EL EFECTO que pertenece al género "quia". Si la metafísica, como teología natural, no puede considerarse un saber "propter quid" es porque, en virtud de la superioridad de sus objetos viene a desembocar, por decirlo así, más allá de la explicación, pero de suyo exige descubrir la esencia de las sustancias inmateriales.

3. Es un SABER ANALOGICO, pero puesto que "no hay saber sin intuitividad", no está exento –sobre todo cuando se reflexiona en el marco de la filosofía cristiana y el clima de las confortaciones de la gracia– de cierto grado de "contemplación filosófica".

4. Es un saber cuyo análisis propio es el ANALISIS ONTOLOGICO: se ocupa de descubrir la causa de los seres y llega a Dios, por tanto, "sub ratione primi entis". Conoce las naturalezas superiores, no simbólicamente *"por el conocimiento de cierto género, próximo o remoto, al cual pertenece la cosa, y por el de ciertos accidentes que aparecen por fuera de ella–, sino (analógicamente) por la negación de lo que ellas no son (que reemplaza*

adoración, a la que considera una virtud "esencialmente humana" que deriva de una especie de religión natural "transparente como en filigrana en todas las religiones de la humanidad".

El elemento de "nesciencia" que comporta nuestro conocimiento analógico de Dios se convierte así en el sujeto que conoce, y por una especie de inversión, en una imagen –negativa– de algo infinitamente positivo en Dios: su "divina sublimidad". Este es el elemento de intuitividad que el espíritu capta y que, por lo demás, no añade demasiado a nuestro conocimiento efectivo de Dios.

⁽⁸²⁾ Maritain prefiere esta denominación a la de Teodicea, nombre que se le otorga desde Leibniz para designar la parte de la filosofía que se ocupa de defender y justificar la Providencia divina, y que nuestro autor considera mal escogido por dos razones: porque la Providencia de Dios no tiene necesidad de ser defendida por los filósofos, y porque las cuestiones concernientes a la Providencia y el problema del mal no son las primeras ni las más importantes de la Teología Natural.

al conocimiento del género) y por la relación de causalidad o de eminencia que aquellas tienen respecto a las sustancias sensibles (y que reemplaza al conocimiento de los accidentes)" (DS, OEC IV 1020).

5. Por último, tratándose de un saber cuyo objeto no es "inmediatamente evidente para nosotros", deberá ocuparse en primer lugar de demostrar su existencia mediante el razonamiento y apoyándose sobre verdades indubitables. Por eso dice nuestro autor que *"las primeras cuestiones que la Teología Natural debe tratar son, evidentemente, las que se refieren a la existencia misma de Dios"* y que responden a la pregunta "an est".

Pero además, *"debe también estudiar la naturaleza y las perfecciones de Dios, en particular su unidad, su simplicidad, su inmutabilidad, las cuales se deducen inmediatamente de esta perfección consistente en ser por sí, aseidad, que es lo que caracteriza ante todo al acto puro y manifiesta con la mayor claridad que es distinto del mundo absolutamente y por esencia; debe estudiar sus relaciones con lo creado, su ciencia, su acción creadora y motriz, y enfin, los problemas relacionados con la presciencia divina acerca de hechos contingentes y de los actos libres del hombre, y los que plantea la existencia del mal en el universo"* (EPh I, OEC II 250–251). He aquí el programa que seguiremos, en lo que sea posible.

– EXCURSO: EL FILOSOFO Y LA FILOSOFIA CRISTIANOS

En su tematización del conocimiento analógico, Maritain no se ha preocupado, a veces, de distinguir explícitamente sus diversos grados. Conviene por eso aclarar, aunque sea de modo incidental, algunos puntos acerca de la distinción por él reconocida entre Teología Natural y Teología discursiva, a la vez que se indica su "natural continuidad". Con ello, abordaremos también el problema de la filosofía cristiana en lo que toca a nuestro interés, y el estado personal en el que se halla el filósofo cristiano cuando medita sobre Dios. No olvidemos que es precisamente este estado –en el que la fé ilumina a la razón en sus condiciones de ejercicio– el que explica en Maritain la mayor facilidad con la que el filósofo creyente se estabiliza en una meditación puramente racional "más simplificada y mejor

sentida de la realidad divina"⁽⁸³⁾.

I. Como ya vimos en el Capítulo II, metafísica y teología discursiva difieren tanto por su objeto especificador ("el ser según el misterio natural del ser" en el primer caso, "Dios según el misterio sobrenatural de la deidad" en el segundo), como por su luz objetiva ("sine omni materia" en metafísica, la luz de la fé iluminando a la razón por la revelación, en la teología). De este modo, aun ocupándose de objetos comunes –como es el caso con las vías para demostrar la existencia de Dios y establecer sus perfecciones–, no procederán según el mismo orden, y la coincidencia entre ambos saberes será puramente material: *"en el punto de vista de la Deidad y de la comunicación que ella nos da de sí misma es donde el teólogo permanece, incluso para establecer cómo se demuestra la existencia de Dios; en el punto de vista del ser en cuanto ser y de las causas del ser es donde el metafísico permanece, incluso para tratar sobre las perfecciones divinas; de ahí que, usando los dos el método analítico–sintético, dice Maritain, lo hagan de manera diferente. Uno debe arrastrarse más, pararse en las condiciones propias de las cosas, entregarse a investigaciones previas de orden no sólo noético y crítico, sino psicológico, etnológico y sociológico, ascender como en espiral hacia la Causa primera; el otro, recogiendo la médula de los conocimientos establecidos sobre la naturaleza por la filosofía especulativa, va a esta misma Causa primera (que ya le ha dicho su nombre) con un movimiento directo"* (ScetSg, OEC VI 112). Por tanto, mientras que la filosofía procede "ex propriis rerum causis", la teología lo hace "ex prima causa"⁽⁸⁴⁾.

⁽⁸³⁾ Las consideraciones hechas respecto a la contemplación filosófica y su grado de intuitividad (véase nuestra nota –81–) pueden aplicarse también a lo que Maritain llama "contemplación teológica", con las únicas diferencias de que aquí los conceptos que entran principalmente en juego son los "articula fidei", la luz que interviene es la razón iluminada por la fé, el amor que la acompaña no es el amor natural de Dios sino el amor sobrenatural de caridad, y la adoración no es tampoco natural sino sobrenatural (Cfr. AppSE, 416 –Nota 50–).

⁽⁸⁴⁾ En la *Sum. cont. gent.*, II, c. 4, Santo Tomás había dicho ya: *"en el orden doctrinal de la filosofía, que considera las criaturas según ellas mismas (secundum se) y conduce –a partir de ellas– al conocimiento de Dios, la primera consideración se dirige a las criaturas y la última a Dios; pero en la doctrina de la fé, que no considera a las criaturas sino en orden a Dios (quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat), es necesario comenzar por la consideración de Dios, y a continuación la de las criaturas"* (cit. por Maritain en DPhChr, OEC V 294).

Algo similar ocurre en el orden práctico con la filosofía moral y la teología moral, respecto de los actos humanos: *"sólo cuando la ratio formalis sub qua es de orden divino, dice nuestro autor, sólo en cuanto referidos a Dios bajo la razón formal de la revelación o en función de una comunicación hecha a nuestro espíritu de la ciencia que Dios tiene de sí mismo, son considerados tales actos propiamente sub ratione Dei, y es a este título*

Con todo, esta disjunción observada entre ambos saberes no abre hiatos inseparables entre ellos. Maritain, de acuerdo con la teoría de la subalternación de los saberes, hablará en este caso de subalternación impropia o en cuanto al uso, subordinación o infraposición de la filosofía respecto a la teología, por un lado, y por el otro de una "natural continuidad" entre ambas, y en general entre las tres sabidurías cristianas:

a) En cuanto saber superior que usa de la filosofía como instrumento para alcanzar sus propias conclusiones, la teología tiene, en primer lugar, un oficio de regulación extrínseca y negativa de la filosofía: no la dirige positivamente ni de manera directa, proporcionándole la materia de prueba –como hace la fé con la Apologética–, ni indirectamente, ordenando sus partes (como la filosofía ordena las ciencias). Cada saber, según su orden y modos de proceder propios, se mueve en una esfera en la que es competente y en el exterior de la cual solo puede guardar silencio.

Lo que ocurre, según nuestro autor, es que, puesto que el dogma, extraído de los principios ciertos de la fé, participa de la certeza propia de la ciencia de Dios y de los bienaventurados, es razonable pensar que todo saber –en sus conclusiones– quede subordinado a los dictados de la fé negativamente. Este es, precisamente, el caso de la filosofía.

b) La fé, sin embargo, no es –respecto de la razón– meramente restrictiva; es, para Maritain, esencialmente creadora e iluminadora, y no sólo por parte del objeto de saber (muchos temas que hoy la metafísica considera como repertorio propio han sido descubiertos con ocasión de la reflexión teológica), sino también por parte del sujeto, gracias a la SINERGIA DE NUESTRAS VIRTUDES naturales y sobrenaturales.

2. Este papel iluminador de la fé es el que ahora quiero contemplar⁽⁸⁵⁾.

como son objeto de la teología moral" (ibidem, 295). Y de nuevo se repite la discordancia en este orden, respecto al fin último sobrenatural del hombre (Cfr. SctSg, OEC VI 123 y ss).

⁽⁸⁵⁾ Sobre este punto, véase DPhChr, OEC V 252–254, RI, OEC III 158–159, DS, OEC IV 1070–1075, SctSg, OEC VI 36–39 y sobre todo 94–99 y 104–201; y AppSE, 327–372.

Nuestro autor sigue aquí a Santo Tomás (*Sum. theol.*, I–II q. 17, a. 1 y *De Verit.*, q. 22, a. 13) y Juan de

A. En general, según el filósofo francés, la *fé* puede llevar a la razón por encima de sí misma de dos maneras posibles. Una de ellas, a título de causa instrumental o ministerial: así es como la teología usa de la razón para establecer sus conclusiones. En la otra, en cambio, la razón permanece como causa principal en su orden.

En este segundo caso es en el que se encuadra la reflexión puramente racional sobre Dios. Es, por tanto, el que más nos interesa y puede ser objeto, a su vez, de una doble consideración:

a) La *fé* puede elevar a la razón "*ultra suum specificum*" en cuanto al "modo de operar" únicamente, y en sus condiciones de ejercicio. La certeza del asentimiento a las verdades establecidas por la mera razón será así acrecentada, aunque el modo natural de proceder no sea alterado.

Esto es precisamente lo que ocurre, según nuestro autor, en el caso particular del filósofo creyente: estando cierto por la razón de la existencia de Dios, su acto de asentimiento, aún en el orden racional, crecerá por participación respecto de la *fé* misma. El "*habitus filosófico*" es movido y perfeccionado de forma semejante a como –el símil es de Santo Tomás– el agua del mar tiende por su propia naturaleza a deslizarse hacia abajo, mientras que, por influencia de la luna, fluye y refluye. En el propio hombre, por ejemplo, la naturaleza de la voluntad determinaría un modo específico de volición si no fuera porque su participación respecto de la inteligencia introduce conexiones con el orden racional. Y en sentido inverso, la razón se ve también perfeccionada participando de la eficacia operativa de la voluntad.

b) Pero la razón puede también ser elevada por la *fé* "*ultra suum specificum*" en cuanto al objeto mismo de saber y en el orden de especificación, manteniéndose sin embargo como causa principal. La *fé*, por este camino, conducirá a la razón del filósofo a reconocer el valor y la necesidad –aun respecto de su objeto propio– de los datos de la revelación, subalternándose a la teología.

En la filosofía práctica esto se ve, según Maritain, con toda

Santo Tomás (*Curs. theol., in Iam.*, q. 1, disp. 2, a. 8, n. 6 y *In IIam-IIae*, q. 1, disp. 2, a. 1).

claridad: la razón se dirige, según su naturaleza, en pos de las verdades de orden natural, pero atraída por la fé y elevada a un nuevo nivel, reconocerá la necesidad de adherirse a la fé por parte de su objeto (el obrar humano) y del fin último del hombre, de orden sobrenatural.

B. Nuestro autor llegará a idénticas conclusiones atendiendo a lo que llama "teoría general de la causalidad principal e instrumental".

De acuerdo con ésta, una naturaleza puede ser elevada hasta producir efectos superiores a los propios de su orden específico de dos formas generales: o como causa principal segunda que participa de una causalidad superior, o como causa instrumental en sentido estricto.

Un ejemplo típico del primer modo, es el del calor producido por el agua caliente: el agua sigue siendo causa principal, pero participando de la causalidad del fuego. Para producir calor, la virtud del agua se ejerce aquí en su línea propia, pero precisa de una virtud comunicada que concurre con la primera para causar el efecto superior. La filosofía práctica, como dijimos, depende de esta manera de la teología.

En el segundo caso, en cambio, la virtud propia de la causa instrumental es verdaderamente elevada en su rango por el agente principal, que se apodera de la causalidad de aquella hasta llevarla a sus dominios. Como hemos explicado más arriba, la teología usa de la filosofía de este modo, de forma "instrumental y ministerial" respecto de la luz de la fé.

Si recordamos ahora que, según la psicología tomista, las potencias del alma se mueven unas a otras, no nos extrañará que esta teoría general que hemos considerado aquí en el orden de la causalidad eficiente y operativa, y que Juan de Santo Tomás emplea para explicar el problema teológico de la iluminación de los ángeles superiores sobre los inferiores, sea aplicada por Maritain en el orden de la causalidad formal objetiva para dar razón de la influencia de unos hábitos sobre otros y de las confortaciones subjetivas que el "habitus teológico" puede reportar al "habitus filosófico".

Según esta novedosa aplicación, la luz objetiva más simple puede pasar de un "habitus" a otro, bañándolo y favoreciendo un mejor desarrollo de su ejercicio en su campo propio. El dinamismo operativo del "habitus" inferior será así confortado interiormente por la simple propuesta del objeto por parte del superior, de forma parecida a

como el ángel superior ilumina y fortifica el intelecto del inferior por la mera propuesta del objeto de saber. Este tipo de moción vital, que no puede tener lugar de forma pura de un ángel a otro, sí puede desarrollarse –según nuestro autor– en un mismo alma. Al margen de que cada saber específico tiene, como dijimos, un centro propio de irradiación objetiva, todos los "habitus" de un alma estarán, por tanto, en comunicación profunda de luz, y el superior irradiará su luz más pura sobre los demás. Se comprenderá entonces que el filósofo creyente, sobre todo si vive en comunión con su fé –sin dislocaciones– pueda ser dinamizado y perfeccionado en cuanto filósofo, como creyente.

Pero si esto ocurre del lado de las irradiaciones inteligibles y del conocimiento conceptual, algo semejante sucede también, según Maritain, por parte de las inclinaciones y del amor (Cfr. PhB. OEC I 268–273). Este acabará por ser, para el creyente que filosofa sobre Dios, el motor soberano de todas sus energías internas y así se explica que la unión con su Creador se alcance en esta tierra más por vía amorosa que por vía contemplativa, y que aquella sea más perfecta y salve mejor los obstáculos.

¡Qué prodigio sería el ser humano si estos dos centros de cognoscibilidad vivieran en armonía perfecta en la cima del ser para contemplarlo todo desde allí!⁽⁸⁶⁾

3. Esta y no otra es la explicación del estatuto adjudicado por Maritain a la FILOSOFÍA CRISTIANA, a la "filosofía como plenamente tal", un saber que aun consciente de su campo específico propio y de su método, está abierto en su sed de ser y dada la

⁽⁸⁶⁾ Esta vía de análisis –trasladada al plano de las relaciones sociales– podría servirnos para comprender cómo contempla Maritain la tan debatida cuestión de la "nueva cristiandad". Porque para él, la fé no sólo garantiza la unidad de la persona humana, sino que hace posible otro género de unidad, esta vez "comunitaria", entre los hombres.

Se trataría de una "unidad de inspiración" más que de una "unidad de doctrina objetiva", que no puede ser impuesta y que traspasa el ámbito de las llamadas cuestiones de fé para abarcar todas las actividades humanas. Vendría dada en concreto, por una decidida opción por la integridad y un rechazo del oportunismo intelectual en el campo de los saberes, por una coherencia con la intuición creadora del artista en el arte, por una comunión en el bien por lo que se refiere a la convivencia y las reglas que la rigen, y por un espíritu de justicia en política. Además, iría acompañada de un mayor cultivo de la experiencia espiritual y la contemplación, y de un respeto a la libertad de autonomía.

En definitiva, concluye Maritain, *"requiere cierta actitud respecto de la verdad, de la sabiduría y de la libertad, que sólo la fé puede procurar; y diría también que depende del grado de profundidad que hayan alcanzado los Evangelios en nosotros"* (RoR, pág. 333 de la trad. española de Emecé, Buenos Aires 1959).

Esta deseada unidad que el filósofo francés espera "para un futuro muy lejano", es la que caracteriza, precisamente, su tesis de una nueva civilización cristiana de mayor esplendor e importancia que la Edad Media.

amplitud analógica de éste a otras sabidurías de distinto rango.

Reconociendo su subalternación a la teología, la razón es sobreelevada como hemos visto por la fé en el orden mismo de la naturaleza o especificación –si se trata de la filosofía práctica– o en razón de su estado o ejercicio –si se trata del orden especulativo–, para alcanzar a contemplar objetos que, estrictamente, están fuera de su propio objeto formal. Así es como, por ejemplo, considerará materias que son objeto del teólogo, pero no contemplándolas desde el punto de vista de la teología, sino en la perspectiva de un filósofo, de un filósofo cristiano.

Nuestro autor dirá al respecto: *"la luz de la filosofía cristiana no es, como la de la teología, la luz de la Fè iluminando a la razón para haver adquirir a ésta alguna comprensión de los misterios revelados, sino la luz de la razón confortada por la fé para realizar mejor su propia obra de investigación intelectual: esto es lo que autoriza a la filosofía cristiana, en la cima de sus posibilidades, a ocuparse según su modo propio de las materias que derivan de la teología; permanece entonces subordinada a la teología, pero está sin duda – a condición de instruirse cerca de ella– más disponible a un trabajo de investigación y de invención; en este momento, la ancilla se convierte en research-worker. La última palabra pertenecerá naturalmente al teólogo. Pero es el filósofo, –el filósofo cristiano, dicho de otra manera, el filósofo en el estado o la situación concreta de la naturaleza humana, caída y redimida–, es el filósofo quien en tal caso habrá presentado al teólogo la hipótesis de investigación"* (DGHJ, 11–12)⁽⁸⁷⁾.

(87) En un Seminario de estudios de la Universidad de Santo Tomás en Roma, promovido por la sección italiana del Instituto Jacques Maritain y celebrado del 3 al 5 de diciembre de 1982 con el título "Il contributo teologico di Jacques Maritain" (citado y comentado por A. TERRACCIANO en *Aspremas*, 1983, n. 1 marzo, pp. 81–87), J. LEROY ha reseñado algunos aspectos problemáticos de esta propuesta metodológica maritainiana. La función del filósofo como "research worker" al servicio de la teología *"aparece incompatible – en su opinión– con el principio inderogable de la especificación del saber por medio de su objeto, y corre el riesgo también de introducir en el plano teológico distinciones desconcertantes por su extremada sutileza"* (pág. 85).

A mi entender, estos temores no están suficientemente justificados. Por un lado, ya hemos explicado cómo una misma realidad cognoscible (objeto "quod") puede ser contemplada bajo dos luces de inteligibilidad diferentes ("lumen sub quo"). Además, según Maritain, cuando la filosofía cristiana se adentra en campos que desbordan los límites de su objeto formal, no lo hace a título de saber sino convirtiéndose en mero instrumento de investigación, requiriendo el auxilio del hábito teológico que el filósofo debe poseer al menos en esbozo y proponiendo sólo hipótesis de investigación que corresponde al saber teológico juzgar.

(Sobre todo este tipo de cuestiones puede consultarse también: JOURNET, Ch., "Jacques Maritain, théologien" en *Jacques Maritain 1882–1973, Nova et Vetera* 1973, n. 3, pp. 229–240; R. P. Georges M.– M. COTTER, "Un théologien? Non, un philosophe s'occupant de théologie", *ibidem.*, pp. 223–225; Enrico DI ROVASENDA, "La funzione del filosofo Maritain" en *Vita e pensiero*, 1983, n. 3 marzo, pp. 64–68).

De acuerdo con lo que ya se dijo, una corriente de iluminación similar, esta vez por parte del amor, puede propagarse también desde la sabiduría de fé amorosa sin manchar por ello la pureza del filosofar, con tal de que se distingan también adecuadamente el orden de especificación y el orden de ejercicio: *"la actividad puramente especulativa de la filosofía –dirá nuestro autor– no tiene otro fin que el de discernir lo verdadero, pero aquel que ejerce esta actividad debe tener, en cuanto se aplica por un acto de voluntad a filosofar, un fin último de su querer que no es la filosofía, a menos que la filosofía sea Dios. Así, por una parte, no debe dejar a ningún fin humano intervenir en la regulación de su obra de filosofía, pero debe tener también sus fines humanos (si no la filosofía que de él procede corre el riesgo de decaer). Debe filosofar manteniendo su filosofía libre de sus propios intereses, incluso los más santos, y debe filosofar así también teniendo el amor a Dios como motivo supremo"* ("SIPh", OEC V 982–983).

Gracias a una epistemología integral que considera no sólo el conocimiento conceptual sino que acepta y valora el conocimiento por connaturalidad afectiva, las tres sabidurías cristianas quedarán integradas en el filósofo cristiano –incluso respecto al orden de la salvación– y vivificarán por entero su filosofar.

Maritain seguirá así, de nuevo, la más pura tradición tomista: *"la naturaleza y la gracia, la fé y la razón, la teología y la filosofía, las virtudes sobrenaturales, las virtudes naturales, la sabiduría y la ciencia, las energías especulativas y las energías prácticas, el mundo del conocimiento y el de la poesía y el silencio místico: Santo Tomás se aplica a reconocer y dar a cada una de las constelaciones de nuestro cielo humano su dominio propio y sus propios derechos, pero no los separa nunca; en su perspectiva existencial establece, sobre la distinción, una unidad que es la unidad de la imagen de Dios, y hace converger todas nuestras potencias en una sinergia que salva y estimula nuestro ser"*

No han faltado tampoco, por lo demás, quienes han acusado a la filosofía cristiana de ser la expresión más patente de la "violación" que la teología puede hacer de la autonomía de la filosofía. A aquélla refieren todas las reflexiones filosóficas maritainianas sobre Dios, que se verían así peligrosamente mediatizadas (Cfr. DALY, M. F. *Natural Knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain*, Officium libri catholici, Roma 1966, pp. 56- 61; y en otro sentido, REITER, J. *Intuition und Transzendenz. Die ontologische Struktur des Gotteslehre bei Jacques Maritain*, Epimeteia, pp. 181–210). Volveremos sobre esta cuestión al examinar algunos puntos concretos de la Teología Natural de Maritain, como las pruebas de la existencia de Dios o su respuesta al misterio del mal.

(Cf. OEC IX 135–136)⁽⁸⁸⁾.

⁽⁸⁸⁾ El orden de la sabiduría y el orden salvífico, la filosofía y la religión siguen siendo, sin embargo, objetivamente distintas, no sólo por la distancia que separa saber y creer sino incluso por el diverso género de relación que establece el ser humano en cada caso: con la realidad por un lado, con la Persona divina por el otro (Cf. Cf. OEC IX 74–76), la actitud sapiencial, la actitud imprecatoria (Cf. Cf. OEC IX 120–121).

SEGUNDA PARTE

Existencia

y

Atributos Divinos

Como hemos visto, en su *Introduction générale à la philosophie*, Maritain tenía conciencia clara de los temas que deberían ser abordados en una Teología Natural adecuadamente tomada. A la hora de la verdad, sin embargo, su empeño –que debía constituir el Fascículo V de los *Eléments de philosophie: L'être en tant qu'être (Métaphysique)*. Punto 2: Ontologie et Théodicée– no se hizo realidad.

Retazos inconexos y consideraciones parciales se encuentran diseminados por muchas de sus primeras obras sin llegar a conformar nunca un conjunto bien definido, exceptuando quizá el capítulo dedicado a Dios en *La Philosophie bergsonienne*. Sólo en 1953, con la aparición de *Approches de Dieu* y más tarde, en 1963, con *Dieu et la permission du mal*, podemos encontrar algunos esbozos mejor delineados y más completos.

Approches de Dieu, texto base para esta segunda parte de nuestro estudio, no aportó, en realidad, nada totalmente original dentro de la trayectoria filosófica maritainiana sino que se limitó a recoger, con las debidas notas complementarias y en un único volumen, algunas vías de aproximación a Dios que el autor había considerado de forma aislada en otras obras anteriores. Tampoco recoge excesivas referencias a los atributos divinos, pero es con todo, por su descubrimiento del itinerario primordial de la inteligencia humana hacia Dios, por su intento de actualizar las vías tomistas y por la aportación decidida de una sexta vía, un texto importante en la desatendida Teología Natural contemporánea.

Así las cosas y con el deseo de mantener, de alguna manera, la estructura clásica de este saber, empezaremos por abordar el problema de la existencia de Dios –la cuestión "an est"–. Dentro de él, dedicamos algunas reflexiones previas a las respuestas que Maritain considera erróneas: el ateísmo como error de partida, al que nuestro autor ha dedicado consideraciones profundamente originales y de gran influencia en el universo cultural y religioso de su tiempo; el "antropoteísmo" hegeliano y las metafísicas bergsoniana y pluralista, como tres formas inadecuadas de plantear en su conjunto la Teología Natural, y por fin, las pruebas no válidas de la existencia de Dios, al hilo sobre todo de la Teodicea cartesiana.

El siguiente capítulo estará íntegramente dedicado a las vías maritainianas. Es el más extenso y su objeto el que más comentarios ha despertado entre los críticos.

Por último, nos adentraremos en el estudio de la naturaleza divina y sus atributos, temas que se corresponden con la cuestión "quid est Deus" y que conforman la segunda parte de la Teología Natural.

- CAPITULO VI: DIVERSIDAD Y PROBLEMÁTICA DE ALGUNAS RESPUESTAS A LA CUESTION DE DIOS

§1. Maritain y el problema filosófico del ateísmo:

El problema de Dios y el del ateísmo, que le es conexo, no ha dejado nunca de estar presente en las reflexiones de Maritain. En primer lugar, porque su filosofía es una filosofía humanista preocupada por el ser y destino del hombre, y nada hay en este punto tan decisivo como la pregunta por un Ser, creador del género humano y que sirva de luz, guía y término a su vida. En segundo lugar porque, ya desde una perspectiva meramente especulativa, las cuestiones concernientes a las cosas divinas ocupan, según él, un lugar "peligrosamente privilegiado en la filosofía" y de cuya respuesta depende la adecuada constitución y desarrollo de ésta: *"de una parte, -dice-, se hallan en el fin y en la cumbre de nuestro saber; de manera que si hay en nuestro saber algún principio de ilusión, algún error metafísico fundamental, es imposible que ellas no se encuentren viciadas de una manera completamente particular y, si se puede decir, eminente; por otra, alcanzan a la fuente y la razón soberanamente primera de todo ser; de manera que si un filósofo presupone realmente el ateísmo, la ciencia que del ser tendrá, constituyéndose en la privación de aquello que asegura la realidad y el orden de las cosas, no escapará al desequilibrio y la ilusión"* (PhB, OEC I 484-484). Por último, es un tema esencial también a la hora de analizar la evolución de la historia humana en nuestra época, y de todos es sabida la preocupación maritainiana por dar cumplida respuesta a los problemas de nuestro tiempo y aliviar lo que identifica como "agonía" de una civilización.

Por este triple motivo, no puede resultar extraño que intentemos ahora delinear con cierto detenimiento la interpretación que nuestro autor hace del ateísmo contemporáneo y a la que dedica, consciente de su importancia, no pocos esfuerzos.

A su parecer, el ateísmo tiene tres raíces que actúan en planos diversos. Proviene esencialmente de un acto de elección moral y esta es su verdadera significación filosófica, pero puede ser considerado también, desde un punto de vista histórico, como la última etapa del "humanismo antropocéntrico" y, en tercer lugar, como una desoladora reacción al ateísmo práctico de los creyentes.

En estas líneas se desarrollará básicamente nuestra exposición.

1. La significación filosófica del ateísmo contemporáneo.

A. EL "PREATEISMO" DE LA INTELIGENCIA ACTUAL:

La raíz psicológica profunda del ateísmo se funda –para Maritain– en el hecho de que la existencia de Dios no es "inmediatamente evidente" para nosotros. No obstante, junto a esta posibilidad siempre abierta, advierte también, en nuestro tiempo, un cierto modo general de operar de la inteligencia que se convierte en caldo de cultivo para la formación explícita de filosofías ateas. Se observan en muchos hombres, creyentes incluso, y en estrecha relación con los males dominantes del idealismo y el cientismo, dos tendencias sintomáticas en el uso práctico de su intelecto que esconden un verdadero ateísmo embrionario. Maritain las denomina "productivismo mental" y "primacía de la verificación sobre la verdad".

a) La primera, que se manifiesta en un afán insaciable de producir signos, de establecer fórmulas y de juzgar de acuerdo con preconcepciones de la realidad, caracteriza el tipo de funcionamiento general de la inteligencia que nuestro autor llama "cristalización en el signo". Se trata éste de un modo perfectamente adecuado a las ciencias físico-matemáticas, en donde sólo se pide a la realidad que sirva de fundamento para los entes de razón con los que ellas trabajan. Pero no sirve cuando, por una ilegítima expansión, invade el campo de la filosofía o de la fé. Lo primordial aquí es que la inteligencia atienda a su papel receptivo del ser, que escuche a la realidad por su medio, que dé "el paso a la realidad significada" sin despreciar, si fuera necesario, el "conocimiento por connaturalidad". Sólo así pueden, filosofía y fé, preservar su vid propia sin petrificarse en puros signos y meras fórmulas.

b) El segundo aspecto, que deriva del anterior, se expresa en un mayor interés por verificar la validez de los símbolos que producimos que por alimentarnos de la verdad que nos revelan. Esta actitud desemboca, en el orden filosófico, en un olvido fatal del concepto de verdad que desnaturaliza a la filosofía misma, y en el plano de la creencia transforma la fé en algo mecánico y conformista que se acaba refugiando

en una obediencia puramente formal, muy cerca ya del ateísmo práctico⁽⁸⁹⁾.

Para hacer frente a estas dos tendencias en las que subyace toda una metafísica, nuestro autor propone de nuevo una CONCENTRACION EN EL SER: *"los hombres, dirá, nunca necesitaron tanto como ahora del clima intelectual de la filosofía, la metafísica y la teología especulativa"* (RoR, 330 trad. esp.).

Con todo esto, sin embargo, no hemos hecho sino una primera incursión en lo que podríamos llamar el "preateísmo mental". Lo verdaderamente significativo de la concepción maritainiana se sitúa en otro nivel y requiere que desarrollemos algunas otras consideraciones previas.

B. CLASES DE ATEISMO:

A la hora de clasificar los distintos tipos de ateísmo, Maritain ha

⁽⁸⁹⁾ La sintomatología que acabo de describir y que socava los cimientos de nuestro acceso especulativo a Dios, podría servir también para explicar –de forma muy general– cómo contempla Maritain el "agnosticismo".

La única diferencia entre lo que alguna vez ha llamado "metafísicas ateas" y "metafísicas agnósticas" es que, mientras que en las primeras hay una incompatibilidad radical entre Dios y los principios del sistema (cita entre ellas, por ejemplo, la metafísica bergsoniana, en la que todo es acto puro y no hay lugar para la potencia –Cfr. PhB, OEC I 526–527), lo que hay en las segundas es una incapacidad para el acceso racional a Dios por ausencia de algún elemento teórico clave como la analogía del ser (tal es el caso, en la exégesis de nuestro autor, de la filosofía cartesiana –Cfr. SD, OEC V 147–151).

Es de resaltar, no obstante, que al margen de esta consideración indirecta –y a diferencia del ateísmo–, nuestro autor no ha dedicado nunca un tratamiento explícito a un fenómeno hoy tan extendido como el agnóstico. La explicación a esta desatención puede hallarse, quizás, en que para él no hay distinción alguna, en el orden práctico, entre agnosticismo y ateísmo. En un texto de *Antimoderne* en el que se menciona lo que concibe como una deficiente interpretación del concepto de neutralidad de las ciencias de la naturaleza respecto a la fé, Maritain identifica en este plano el agnosticismo como un absurdo que envuelve una verdadera negación de Dios: *"¿hay modo de mantenerse neutro respecto a Dios? Ser neutro consiste en no decir que Dios existe ni decir que no existe. Es preciso, por tanto, HACER como si Dios existiera y como si Dios no existiera: actitud que tiene sentido si Dios no existe o si no pide absolutamente nada, ya que entonces, como en los dos casos no se le debe nada, haciendo como si Dios no existiera se hace al mismo tiempo como si Dios existiera; pero que es el tipo mismo del absurdo si existe y pide algo, pues entonces, haciendo como si Dios no existiera, se hace necesariamente lo contrario de lo que se debería hacer si existe... Se disimula cuidadosamente esta negación bajo el equívoco de la palabra neutralidad"* (ANT, OEC II 971).

Sea como fuere, en el orden puramente especulativo el filósofo francés preferirá –pese a todo– a los agnósticos antes que aquellos que, con la mejor voluntad, se dedican a especular sobre las más altas cuestiones sin la necesaria ascesis metafísica y dejándose anastar por el antropomorfismo: *"los agnósticos, –dice– que, después de haber admitido la impotencia de la razón en tal materia, simplemente rechazaran decir algo de las cosas divinas, serían espíritus más honestos que los filósofos desbordantes de religión que cambian la gloria del Dios incorruptible a semejanza de la imagen del hombre corruptible"* (RI, OEC III 329).

utilizado dos criterios fundamentales:

a) Según el modo en que se profesa, distingue entre los ateos prácticos, los pseudoateos y los ateos absolutos.

Los primeros *"piensan que creen en Dios, cuando en realidad niegan su existencia en cada una de sus acciones y por el testimonio de su conducta"* (SAC, OEC IX 445).

Los pseudoateos (a los que en *De L'Eglise du Christ*, c. X, Nota 22, prefiere llamar "ateos por convicción del espíritu"), dicen y piensan no creer en Dios, pero en realidad creen inconscientemente en Él: *"¡negar la existencia de Dios, niegan la existencia de un ser de razón, de una entidad imaginaria a la que llaman Dios porque confunden a Dios con ese ser de razón cuyas notas constitutivas les parecen incompatibles con la existencia real o ligadas a condiciones en la naturaleza o en la humanidad, que les repugnan"* (RetR, OEC IX 347).

Por último, los ateos absolutos (o "ateos por opción de corazón") niegan consciente y verdaderamente a Dios e incluso comprometen explícitamente su persona en esa negación *"porque rechazan la existencia de ese mismo Dios que es el objeto de la fé y de la recta razón y que ellos apprehenden en su noción auténtica"* (RetR, OEC IX 348).

Esta primera división podría ser simplificada si se la caracteriza de un modo mucho más general. Agruparemos entonces a los ateos, siguiendo el mismo criterio, entre aquellos que creen ser ateos y aquellos que verdaderamente lo son. El resultado así obtenido puede parecer superfluo y carente de justificación –Maritain reconoce que sólo Dios sabe plenamente quien es ateo y quien posee realmente fé y caridad– pero tiene gran importancia por sus graves implicaciones.

En efecto, si bien sólo a Dios corresponde juzgar el fondo de las conciencias, nuestro autor cree poder establecer algunas consecuencias posibilitadas por los frecuentes desequilibrios y rupturas que se dan entre las actitudes de la vida en donde interviene la razón consciente y el dinamismo secreto de lo preconsciente. Nada impide, contempladas las cosas desde esta perspectiva, que el pseudoateo pueda decidirse en un

primer acto de libertad, en el que compromete su vida, por el "bonum honestum" y pueda así ordenarla aún sin saberlo hacia el Dios verdadero. De modo similar pero antitético, el ateo absoluto amará a Dios su Creador, como todas las demás criaturas, pero no podrá amarle eficazmente. Su compromiso consciente y explícito contra la divinidad se lo impedirá⁽⁹⁰⁾.

b) El segundo criterio de división hace referencia al contenido lógico de las diversas filosofías ateas. Según éste, Maritain distinguirá entre ateísmo negativo y ateísmo positivo.

Entiende por el primero *"un proceso meramente negativo o destructor de rechazo de la idea de Dios, que queda reemplazado sólo por un vacío"* (SAC, OEC-IX 446). Puede ser vivido en un plano meramente empírico y superficial –como los libertinos del S. XVII– sin preocuparse en absoluto por rellenar ese hueco ni por transformar el universo de base teísta y con el único interés de una vida cómoda dirigida a hacer exclusivamente lo que apetezca. Pero también puede ser vivido en un nivel profundamente metafísico: en este caso, el vacío se acrecienta y, naciendo del corazón de las cosas, alcanza a dominar el universo entero del ser y del pensar. El yo pretende erigirse entonces en supremamente autónomo y obtener una independencia absoluta, para lo que acaba recurriendo como angustiada manera de afirmarse al suicidio y la aniquilación voluntaria. El más claro ejemplo de este ateísmo es, para Maritain, el Kirilov de Dostoyevski.

Por ateísmo positivo, en cambio, entiende *"una lucha activa contra todo cuanto pueda recordarnos a Dios –es decir, antiteísmo antes que teísmo–, y al*

⁽⁹⁰⁾ Maritain ha explicado este punto muy claramente: *"el acto de verdadero ateísmo cumplido en el alma es, en efecto, un obstáculo letal para el dinamismo interno, para la dialéctica immanente del primer acto de libertad que debe elegir el bien; detiene o desvía el movimiento en virtud del cual la voluntad, tendiendo hacia lo bonum honestum (bien moral) tiende indivisiblemente hacia el Bien aislado. Cuando delibera sobre sí mismo, tal ateo puede ordenar su obrar y su existencia hacia lo bonum honestum, pero entonces o bien recibe la gracia de la conversión y dejará de ser ateo, o bien ordena su vida hacia un concepto que, según él cree, es el de lo bonum honestum y que en realidad no es sino un pseudo bonum honestum, es decir, hacia un bonum honestum considerado como excluyente de Dios"* (RetR, OEC IX 349).

La naturaleza de la moral habrá sido así fatalmente transformada: se eleva un mero ídolo al rango de bien moral, mientras que el deber y la virtud quedan reducidos a una inmolación a la propia perfección, al implacable movimiento de la historia o a la *"absurda gratitud de una pretendida creación de sí por sí mismo sin razón ni fin"* (RetR, OEC IX 371).

(Volveremos sobre la cuestión, en lo que se refiere sobre todo a los pseudoateos, al tratar específicamente de la dialéctica immanente del primer acto de libertad: Cap. VII, §5, 3).

mismo tiempo, un desesperado y heroico esfuerzo por volver a fundir y a reconstruir todo el universo humano de pensamiento y la escala humana de valores, de acuerdo con ese estado de guerra contra Dios" (SAC, OEC IX 446). Cita como ejemplos el "ateísmo solitario" de Nietzsche, el "ateísmo literario" del existencialismo y el "ateísmo revolucionario" del materialismo dialéctico.

Lo propiamente distintivo del ateísmo contemporáneo que pretendemos examinar es ser "absoluto" y "positivo" a la vez. Analicémoslo más de cerca.

C. INCONSISTENCIAS DEL ATEISMO CONTEMPORANEO:

Maritain ha creído hallar en la estructura del ateísmo de nuestra edad una doble inconsistencia:

a) En primer lugar, hay –respecto a las fuentes del espíritu en donde nacen– una singular coincidencia entre teísmo y ateísmo. Tratándose de lo que GNEMMI ha llamado "conceptos puros" o "problemas inmediatos", los dos dependen de un acto de fé inicial en el que la persona se compromete por entero.

Maritain mismo ha optado en un momento decisivo de su vida por el Dios heredado de la tradición bíblica judeo-cristiana. En ese instante comenzó para él un apasionante viaje de búsqueda, no exento de la necesidad de razonar y cimentar esa opción originaria, y toda una inmensa tarea de fundación filosófica representada por sus *Approches de Dieu*, nunca totalmente concluida, y animada por el deseo de la visión beatífica. Por ella, intentará demostrar la existencia de Dios y descubrirá que el Dios de los filósofos al que la razón arriba no es otro que el Dios de los creyentes y los santos. No puede hablarse, en efecto, de un verdadero teísmo cristiano sin ese impulso de la fé que busca comprender.

De manera similar, el origen del ateísmo absoluto es más antropológico que teórico. Sin duda, el ateo tiene en cuenta las consideraciones de las filosofías ateas y las explicaciones de aquel sector de la ciencia que expulsa a Dios del universo, pero según nuestro filósofo, éstas no son sino "defensas de segunda mano" que no constituyen el estímulo fundamental y determinante: *"el punto de partida del ateísmo*

absoluto –dirá– es un acto fundamental de elección moral, una determinación libre y decisiva" (SAC, OEC IX 449), un acto de fé en sentido opuesto, mucho más exigente aún que el del teísta, que se coloca al mismo nivel que éste comprometiendo por entero a la persona y que se manifiesta, en realidad, como un antiteísmo siempre en guardia contra todo vestigio de trascendencia. En última instancia, por tanto, el ateísmo contemporáneo proclama, de una parte, que debe desaparecer toda religión, pero él mismo es, por otra, un fenómeno religioso. He aquí su primera inconsistencia⁽⁹¹⁾.

b) Pero, ¿en virtud de qué opta el ateo, en un momento decisivo de libertad, por rechazar la figura de la Trascendencia? ¿Cuáles son los resortes que mueven en ese instante las profundidades de su espíritu? Fundamentalmente, un equívoco deseo de total autonomía e independencia que procede de lo que Maritain ha llamado el "error inmanentista": *"consiste éste en creer que la libertad, la interioridad, el espíritu, residen esencialmente en una oposición a lo no-yo, en una ruptura del <adentro> con el <afuera>; verdad y vida deben ser buscadas únicamente dentro del sujeto humano, todo lo que en nosotros proviene de lo que no somos, digamos de <lo otro>, es un atentado contra el espíritu y la sinceridad. Y así, todo lo extrínseco a nosotros es la destrucción y muerte de nuestro interior"* (TR, OEC III 478)⁽⁹²⁾.

De acuerdo con este principio, *"el ateísmo absoluto –continúa nuestro autor– comienza pretendiendo que el hombre se convierta en el único amo de su propio destino, totalmente libre de toda enajenación y de toda heteronomía, total y decisivamente independiente de todo Objetivo final, así como de toda ley eterna"* (SAC, OEC

⁽⁹¹⁾ Maritain ha resaltado –a este respecto– la "obsesión antiteológica" que desde Feuerbach y Nietzsche – verdaderos "teólogos de nuestras filosofías ateas contemporáneas"– caracteriza tanto al *"ateísmo infantil y pretencioso"* (DPM, 12) de los existencialistas como al materialismo dialéctico.

A su parecer, estas filosofías *"se desenvuelven a la luz de una a-teología de la que ambas son ancillae"* (CT, OEC IX 129), de una teología "vuelta del revés" y para la que Dios resulta ser una "amenaza perpetua". Esto es lo que explica su espíritu militante y la dosis de amargura que encierran en sí mismas: *"se sienten encadenadas, a pesar suyo, a una trascendencia y a un pasado que constantemente deben vetar y borrar, y en cuya negación han echado sus propias raíces"* (CT, OEC IX 131), para acabar constituyéndose como nuevas opciones "religiosas".

⁽⁹²⁾ Sobre las falsas formas en que se desarrolla esta conquista de la libertad de independencia en los órdenes espiritual y social, véase nuestro Cap. IX, §3.

IX 451). Basta referir esta libre determinación originaria a los valores de la existencia, para comprender que Dios sea rechazado de la totalidad del universo de vida y pensamiento del ateo.

Con ello, sin embargo, no sólo hay un desprecio de la Trascendencia sino –como única alternativa– una adhesión total a la inmanencia que, si se vive coherentemente, desemboca en la entrega absoluta a algún "Gran ser" humano concreto. Se vislumbra aquí la segunda inconsistencia del ateísmo absoluto contemporáneo, a la vez que se nos revela el alto precio que exige: si vive perfectamente instalado en su rechazo de Dios, *"el ateo absoluto o positivo se entregará en cuerpo y alma al todo eternamente cambiante y voraz, ya sea éste totalidad social o totalidad cósmica... Nos hallamos –añade Maritain– frente a una nueva variedad de místico amor puro, un amor en el que se renuncia a toda esperanza de redención personal, una autonegación, una falta total de egoísmo, un sacrificio de sí mismo, un desinterés total y absoluto; pero es un amor monstruoso, comprado a costa del mismo Yo, de la existencia y la dignidad de la persona humana, a costa de lo que en cada uno de nosotros es un fin en sí mismo y la imagen de Dios... El ateo positivo entrega su alma, y no para salvarla, a un demiurgo terrenal cuyo placer insaciable consiste en hacer que los espíritus humanos se plieguen, se inclinen y se rindan al capricho de los acontecimientos"* (SAC, OEC IX 452–453).

Habiendo partido en busca de una total autonomía, tendrá que acabar –paradójicamente– por inmolarse, en una especie de sacra entrega, a los dictados del dios ciego de la historia.

D. EL ATEO Y EL SANTO:

Aparte de la coincidencia genética entre teísmo y ateísmo que acabamos de contemplar y que nos ha revelado, en sus efectos, una doble inconsistencia del segundo, existen, en este mismo nivel pero desde otro punto de vista, radicales diferencias entre ambos.

Hemos visto cómo el acto inicial del ateo quería encarnar, de acuerdo con un poder revolucionario muy fuerte y de gran atractivo, una actitud de intransigencia e

inconformismo, de protesta y autoafirmación. No se trataba, al menos en el caso del ateo absoluto que Maritain examina y que podría ser considerado como el tipo puro e ideal del ateo, de una ruptura derivada del egoísmo, sino de un deseo de autonomía para sí y para los demás, coherente, honesto, abnegado y solidario.

Frente a este ateo, el tipo puro del teísta viene representado por el santo. En él también, un deseo de lucha contra la injusticia, establecida en cualquier plano, forma parte de su acto inicial por el que elige a Dios como luz y regla de su vida. La verdadera diferencia entre ambos, ahora, se da en lo que concierne al poder espiritual real y la eficacia de sus actos iniciales de ruptura.

Lo primero que nuestro autor advierte es que santos y ateos no se cuestionan si la naturaleza de las cosas es buena o no, se rebelan contra un hecho existencial: el mundo que nos rodea es un mundo de injusticia y opresión intolerables.

Dicho esto, ¿cómo contempla Maritain este acto de inconformismo en el alma del santo? *"Diría yo que se trata de una sencilla negativa –no de un movimiento de rebelión, que es transitorio, ni de un movimiento de desesperación, que es pasivo–, de una simple negativa, una negativa total, permanente, supremamente activa, a aceptar las cosas tal como son"* (SAC, OEC IX 456). El santo emprende entonces una guerra contra el mal que comienza en las más recónditas profundidades de su ser y que pretende propagar hasta alcanzar todos los planos de la creación. Condición primera de esta lucha es la renuncia a sí y la entrega total al verdadero Dios, al mismo que le ha servido de ejemplo caminando delante en la tarea redentora y del que recibe la promesa cierta de un cielo y una tierra nuevos.

Ante este concepto de Dios, abierto a lo sobrenatural y que coincide con el Dios verdadero de los filósofos, hay sin embargo un falso Dios, *"un ser supremo convertido en ídolo, en el dios naturalista de la naturaleza, en el Júpiter del mundo, en el gran dios de los idólatras, de los poderosos sentados en sus tronos y de los ricos con su gloria terrenal; el dios del éxito, que no conoce ley alguna, y el dios del mero hecho con rigor de ley"* (SAC, OEC IX 458). El santo se comporta frente a este Dios como el más radical y coherente de los ateos. El ateo absoluto, en cambio, no es "suficientemente ateo" respecto a él. Lo ha querido rechazar de plano, pero en ese rechazo general ha incluido la

negación del verdadero Dios y una ilusoria fidelidad al ímpetu de la historia, de quien espera la liberación definitiva. Más tarde comprenderá que ese mismo dios ciego es una gran máscara que esconde al falso dios y que truncará sus deseos de ruptura con el mundo: "*con toda su sinceridad y devoción, el ateo auténtico, el ateo absoluto, dirá Maritain, no es, después de todo, mas que un santo fallido y al propio tiempo un revolucionario engañado*" (SAC, OEC IX 461). A esto queda reducido, en realidad, el poder espiritual del ateísmo absoluto: su ruptura con el mundo no es sino superficial, transitoria e ineficaz.

2. El ateísmo contemporáneo y su génesis histórico-cultural.

Hemos visto que para Maritain, la verdadera significación del ateísmo absoluto venía constituida por un acto de elección vital y moral en el que aquél se presentaba como una actitud de madurez e independencia de la persona⁽⁹³⁾.

Pues bien, el término en el que desemboca la lógica de la inmanencia en el plano individual es, a este respecto, el mismo en el que concluye la dialéctica del humanismo antropocéntrico en el ámbito de la cultura. Puede hablarse, por ello, de una raíz histórica del ateísmo absoluto contemporáneo, de un desarrollo e incluso de una variedad de tipos, que nuestro filósofo ha abordado también.

A. LA "DIALECTICA DEL HUMANISMO ANTROPOCENTRICO":

+En su análisis de la edad contemporánea, Maritain ha descubierto

⁽⁹³⁾ De forma muy general y atendiendo a la herencia tomista de Maritain, V. PELLEGRINO ha interpretado que nuestro autor identificaba como causas principales del ateísmo "*los males que existen en el mundo, que conducen a negar la bondad y la omnipotencia de Dios, y los bienes que llevan a divinizar la naturaleza o la libertad del hombre*" (Introd. a *Ateísmo e ricerca di Dio*, Massimo, Milano 1982, pág. 40). Esta observación, que es justa, debe ser sin embargo precisada.

Maritain ha reconocido, ciertamente, que el problema del mal "*está en el origen de muchas formas de ateísmo, como en el de las angustias de lo que se podría llamar en muchos <conciencia cristiana ofuscada>*" (DPM, 11). Del mismo modo, también puede decirse que lo está el naturalismo immanentista: ¿no hemos considerado acaso éste como uno de los resortes que actúan en las profundidades del espíritu del ateo? Lo que debe quedar claro, en todo caso, es que el ateísmo no es en modo alguno –según nuestro autor– una conclusión establecida por vía especulativa, sino una opción moral primera tomada en un momento decisivo de libertad que está, eso sí, condicionado por el marco de vida y pensamiento.

que existe una clara correspondencia entre los diversos órdenes de civilización y el concepto de Dios que en cada etapa histórica predomina. Si tenemos en cuenta, además, que Dios nos aparece ante todo como regla y garantía del destino del hombre, no extrañará que las distintas fases por las que ha atravesado la idea de Dios y la del hombre mismo estén en interrelación. A este respecto, debemos considerar, con nuestro autor, **TRES MOMENTOS DE LA DIALECTICA HUMANISTA ANTROPOCENTRICA**, que han sido decisivos en la configuración de una cierta noción de Dios y, posteriormente, de su rechazo global:

a) Los siglos XVI y XVII, en primer lugar, contemplan la caída del humanismo teocéntrico y la instauración de un nuevo orden histórico regido por la pura-razón: es el mundo del "naturalismo cristiano".

Por una inversión de la esfera de los fines respecto a la Edad Media, el objetivo ahora perseguido es la dominación material del hombre, para la que Dios se convierte en mero fiador. En Descartes, Malebranche, Leibniz, la trascendencia divina es comprendida unívocamente por una razón geométrica incapaz de elevarse por el conocimiento analógico y la intelección ananoética hasta el verdadero Dios, que queda así confinado en su Reino y reducido a instrumento explicativo del cosmos.

b) En un segundo momento, ss. XVIII y XIX, el del optimismo racionalista y burgués, la confianza en el progreso humano sustituye a Dios mismo como garantía de la perfecta felicidad. Hay aquí ya, no sólo una mayor distancia de Dios respecto al mundo, sino incluso un rechazo de lo sobrenatural como superstición.

En la filosofía romántica y las metafísicas idealistas, por ejemplo, Dios será así concebido como mera idea immanente al proceso dialéctico, límite ideal del desarrollo humano y justificación del bien y del mal.

c) Por fin, en un tercer momento de subversión materialista y revolucionaria de los valores (s. XX), se producirá la aparición de un humanismo nuevo derivado del ateísmo radical.

A fuerza de desnaturalizar a Dios, al hombre y a la naturaleza misma, se ha acabado por concebir al primero como amenaza con la que hay que acabar:

"por reinar sobre la naturaleza sin tener en cuenta las leyes necesarias de su naturaleza, el hombre, en su inteligencia y en su vida, está obligado en realidad a subordinarse cada vez más a necesidades no humanas, sino técnicas, y a las energías de orden material que pone en acción y que invaden el mundo humano. Muerto Dios, el hombre materializado piensa que no puede ser hombre, o superhombre, mas que si Dios no es Dios" (RTL, OEC V 113).

Feuerbach, Marx, Nietzsche, son los tres hitos filosóficos de esta "muerte de Dios".

+La oposición y confusión que reinan en nuestro siglo guardan, según Maritain, una estrecha relación con el crepúsculo de la civilización occidental al que ha conducido la dialéctica del "humanisme manqué". Esta agonía se ha manifestado de muy diversas maneras, pero fundamentalmente por una subordinación del hombre a la materia y a la técnica y por un desprecio hacia su propia dignidad. La CULTURA Y LA POLITICA tampoco han sido ajenas a ella.

a) *"Con respecto a la cultura, dice nuestro autor, el ateísmo es un verdadero y fiel reflejo del estado a que se ha visto reducido el ser humano. Porque siendo el hombre imagen de Dios, es natural que lo que de Dios piensa corresponda al estado en que está esa imagen en un periodo dado de la cultura. El ateísmo absoluto significa que la personalidad del hombre está definitivamente tambaleante, y que todas las máscaras, palabras, simulacros, paliativos, afeites y coloretos con que la conciencia trata de engañarse a sí misma y presentarnos la figura humana, son inútiles en adelante y van a ser echados por la borda. La pintura de Picasso es la verdadera pintura del ateísmo, es decir, de esta fundamental desfiguración del hombre de nuestros días, que se refleja en el ateísmo. Hemos dejado de ser hombres, lo mismo que los rostros atormentados e imbéciles de esas feroces hembras han dejado de ser rostros humanos" (RetR, OEC IX 371).*

b) En lo referente a la política, la noche por la que atraviesa la sociedad humana en este siglo se ha expresado por el nombre de totalitarismo, no por

casualidad muy unido al de ateísmo de estado⁽⁹⁴⁾. Maritain ha distinguido, dentro de los totalitarismos contemporáneos, dos familias que presentan, a su entender, profundas analogías: por un lado, los totalitarismos fascista (o del Estado político) y nacionalsocialista (o de la comunidad racial); por el otro, el totalitarismo comunista (o de la comunidad social).

Por su débil dinamismo religioso, el fascismo se ha dejado llevar por influencias de un género distinto: históricamente, ha seguido en este punto las pautas del racismo alemán. De ahí que Maritain no le preste gran atención. Sí dedica, en cambio, algunos esfuerzos a investigar la significación espiritual del nazismo. En él, *"Dios es invocado, pero solamente en virtud del deseo de naturaleza inscrito en los elementos biológicos del ser humano; y es invocado contra el Dios del Espíritu, de la inteligencia y del amor, excluyendo y odiando este Dios. Por un fenómeno espiritual extraordinario, he aquí que se cree en Dios y que no se le conoce. La idea de Dios es afirmada, y al mismo tiempo desfigurada y pervertida"* (CC, OEC VII 23). No se trata pues de un "ateísmo pseudocientífico" sino más bien de un "parateísmo" o de "un pseudoteísmo demoníaco" tan anticristiano como el ateísmo mismo y derivado, según nuestro autor, de una teología

⁽⁹⁴⁾ Las reflexiones maritainianas acerca del ateísmo de estado se desarrollan conjuntamente con otras dos cuestiones conexas: la relación entre el estado y la sociedad civil, y la convivencia entre creyentes y no creyentes en el ámbito de ésta última.

Respecto a ellas no deja de haber una cierta evolución en el pensamiento de nuestro autor. Así, en lo referente a las relaciones entre sociedad civil y estado, pasa de sostener la tesis de un poder indirecto de la Iglesia sobre el estado (basándose en razones ético-religiosas) a defender un concepto de estado meramente funcional, un estado que forma parte de la sociedad civil y que se debe ocupar única y exclusivamente de la organización de los tres poderes y de facilitar el desarrollo de la sociedad política. Desde el punto de vista religioso y filosófico, debe mostrarse, por tanto, rigurosamente neutral: su único fundamento es práctico y moral.

En este clima de neutralidad y pluralismo, en el que el estado aparece como un simple instrumento de defensa y desarrollo de los derechos humanos de la sociedad política, creyentes y no creyentes participan conjuntamente para construir el bien común en el respeto mutuo de sus dignidades respectivas.

Puede comprenderse ahora fácilmente la evolución misma del pensamiento político maritainiano. Si en los años 20 no oculta sus simpatías por la *Action française*, el descubrimiento de la distinción –sin separación– de "lo que es del César" y "lo que es de Dios", del poder espiritual y el poder temporal, de lo natural y lo sobrenatural, irá acompañado de un progresivo distanciamiento respecto a Maurras y de un rechazo de aquellos "totalitarismos de derecha" (nazismo, fascismo e incluso franquismo) que instrumentalizan la religión y la persona misma divinizando la política y en provecho del estado.

En conclusión, para Maritain –como bien ha dicho V. PELLEGRINO–, *"no debe ya existir el concepto de una religión de estado, ni tampoco el de un ateísmo de estado. Los cristianos tienen el derecho de llevar adelante, incluso en las leyes y las instituciones, los principios de una civilización cristianamente inspirada, y las otras confesiones religiosas y los ateos tienen el derecho similar de plasmar los propios ideales sociales. El método para afirmar los propios ideales debe ser el de la democracia representativa, centrada sobre la dignidad de la persona humana, en el credo común de la libertad, dirigida al bien común, a la justicia, y respetando el pluralismo de las opiniones y los partidos"* (Introd. a *Ateísmo e ricerca di Dio*, op. cit. pp. 50-51).

pluralista y pragmatista.

Sin embargo, el totalitarismo que más ha interesado a la reflexión maritainiana es el comunista. Frente al nacionalismo racista y xenófobo de base irracionalista y biológica del nazismo, lo más llamativo del comunismo es su afán de universalismo y su admirable poder de convicción expansiva que pretende suplantar desde su raíz el universalismo de la Iglesia. Para Maritain, el comunismo era, dentro de la dialéctica de la cultura, la última etapa del humanismo antropocéntrico. Será preciso, por tanto, que le dediquemos mucha mayor atención.

B. EL ATEISMO SOVIETICO Y/O MARXISTA:

a) "Ejemplo típico" de ateísmo contemporáneo:

A la hora de penetrar en las reflexiones maritainianas sobre el ateísmo marxista, conviene precisar antes que nada que nuestro autor no ha atendido a la evolución ideológica del marxismo sino que se ha centrado en la tradición marxiana y en su manifestación objetiva e históricamente dada como ateísmo de estado.

A. GNEMMI ha hecho, a este respecto, dos advertencias de carácter preliminar que me parecen sumamente importantes:

– *"en las obras de Maritain no se encuentra el examen crítico del neomarxismo, variante que procura la desdogmatización o deposición de la metafísica materialista –en la línea del praxismo trascendental– y el cambio de juicio (de negativo a positivo) acerca del papel histórico de la religión, manteniendo sin embargo firme la negación de la existencia de Dios (suficiente para la destrucción del valor objetivo de la religión y del cristianismo);*

– *en ellas se hace referencia constante al paleomarxismo, a la tradición originada en Marx (con el apoyo de F. Engels) y convertida después en doctrina operativa en el comunismo internacional (sobre todo soviético)"*⁽⁹⁵⁾.

Delimitado dentro de este esquema, y desde la perspectiva

⁽⁹⁵⁾ "Il problema dell'ateismo contemporaneo nella filosofia di Jacques Maritain", en *Atti del Convegno internazionale di studio* promosso dell'Università cattolica, Milano 20–23 ott. 82, Vita e Pensiero 1983, pág. 96.

crítica de una filosofía cristiana de la cultura, el marxismo ha sido considerado por Maritain como el ejemplo típico del ateísmo absoluto contemporáneo, no sólo por su radicalidad doctrinal y su presentación como ateísmo positivo, sino sobre todo por su poder revolucionario y práctico traducido en la obra histórica del movimiento comunista. Esta energía, como ya he dicho, es la que llamó más poderosamente su atención.

Precisamente este interés, unido a la coincidencia en sus raíces con las asignadas al ateísmo absoluto (opción moral con base intelectual que sigue la lógica de la inmanencia, última etapa de la dialéctica humanista antropocéntrica y reacción de rechazo al cristianismo y el mundo configurado por él) han llevado a A. DEL NOCE a afirmar que nuestro autor habría elaborado sus tesis sobre el ateísmo pensando en el marxismo y su militancia "anticristiana".

Para DEL NOCE, la toma de postura maritainiana que aparece delimitada en *La signification de l'athéisme contemporain* como obra cumbre, es una "reasunción perfectamente elaborada de la posición que en torno al ateísmo se presentaba como necesaria desde *Humanisme Intégral* y las obras sucesivas"⁽⁹⁶⁾, y que giraba, fundamentalmente, alrededor del humanismo ateo de corte marxista. Y lo mismo induce a pensar, en su opinión, el "largo capítulo dedicado a Marx en *La Philosophie Morale*"⁽⁹⁷⁾.

De acuerdo con A. PAVAN, me inclino a pensar, sin embargo, que la hipótesis de DEL NOCE, en este punto, no puede ser "plenamente compartida". Ciertamente, las referencias maritainianas a los problemas sociales del XIX y el reconocimiento de las deficiencias históricas de la Iglesia en este y otros temas pueden apuntar en el sentido indicado por DEL NOCE. Nadie podría negar tampoco la profunda impresión que el ateísmo marxista y su difusión provocó en el espíritu de nuestro filósofo.

Pero Maritain no ha dejado de considerar también la aparición de otros regímenes totalitarios con principios metafísicos ateos radicalmente distintos a los del marxismo. Unos y otros son tachados de "fuerzas anticristianas", aunque por muy diversas razones. Mientras que el ateísmo de estado marxista rechaza cualquier tipo de invocación a

⁽⁹⁶⁾ *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, pág. 125, Nota 1.

⁽⁹⁷⁾ *ibidem*, pág. 320.

Dios, los totalitarismos nacionalsocialista y fascista invocan a un Dios a quien deforman e instrumentalizan. Hay, por tanto, ya en lo que respecta al ateísmo político una variedad de tipos que el filósofo francés ha tratado con plena consciencia. Su interés por el marxismo no ha sido exclusivista ni le ha impedido ver más allá de él.

Algo similar ocurre, asimismo, en otros niveles: hay un "ateísmo científico", el de ciertos *"savants exclusifs"* ("Dsc", 13), y un ateísmo filosófico muy peculiar como el de Augusto Comte. Todos, de un modo u otro, hacen alguna referencia al cristianismo pues este es un elemento difícilmente dissociable de la cultura en que han surgido, pero creo que hay que mantener, en todo caso, que la raíz más importante de la teoría maritainiana sobre el ateísmo absoluto es la interrelación existente entre una opción de la voluntad y la historia de la cultura, aspectos éstos que se sostienen y condicionan mutuamente según diversas modalidades. *"La teorización del mundo como fundamento, dirá Pavan, se convierte en voluntad de mundo; esta voluntad originaria está en el origen de la conceptualización, pero a su vez la formación y la especificación de esta voluntad, dependiendo de la inteligencia, deriva de la acción sobre ella de la cultura y de la razón. Aquí parece, pues, encontrarse la matriz de la teoría maritainiana del ateísmo, como convergencia de una actitud y de una opción originaria que coloca al yo en lugar de Dios, y de un estado de cultura puesto bajo el signo del principio de immanencia"*⁽⁹⁸⁾.

Es esta matriz explicativa la que es aplicable a todos los tipos de ateísmo que hemos citado. El ateísmo marxista es, a mi entender, un típico ejemplo de ella, más aún, el "ejemplo típico", pero no la única doctrina en la que Maritain pensaba a la hora de establecer su interpretación del ateísmo. Refiriéndose a las raíces del ateísmo marxiano, nuestro autor ha dicho: *"la lógica del immanentismo, seguida de este modo hasta el fin, sin equívoco y sin miramientos, ha sido en el orden intelectual la raíz del ateísmo marxiano. Creemos, sin embargo, que el orden intelectual no es el único en juego aquí y que es necesario penetrar más a fondo. Todo hace pensar que en el orden moral, una cierta opción primera de la libertad que nos parece en general característica del ateísmo absoluto, ha tenido que jugar un papel decisivo en Marx mismo"* (PhM, 274).

Se podría decir, pues, con MORATI que *"el humanismo*

⁽⁹⁸⁾ *La formazione del pensiero di J. Maritain*. Editrice Gregoriana, Padova 1967, pág. 101, Nota 115).

antropocéntrico característico de la edad moderna es como el género generalísimo dentro del cual es visto como momento el ateísmo, el ateísmo es como el género próximo dentro del cual, entre las diversas formas, es visto el marxista. El marxismo es visto en el ateísmo y no el ateísmo en el marxismo. El marxismo es una diferencia específica y el ateísmo el género"⁽⁹⁹⁾.

En estas circunstancias, no es de extrañar que el ateísmo marxista cumpla "ejemplarmente" los rasgos fundamentales del ateísmo contemporáneo:

- Su punto de arranque sigue situándose en el orden moral: lo que constituye a la opción ateísta marxista es un acto de fé, una elección primera de la libertad cuyo origen deriva de la crítica feuerbachiana de la idea de Dios y que se expresa con la famosa sentencia de Marx: "el hombre es el ser supremo para el hombre".

- De idéntica manera, esta "voluntad de mundo" no hace sino seguir hasta el final, en el orden intelectual, la lógica del immanentismo emprendida por Descartes y proseguida por Hegel, y correspondiente a las etapas primeras de la dialéctica del humanismo antropocéntrico.

- Constituido por un acto de fé, el marxismo podrá ser considerado, paradójicamente también, como un fenómeno religioso que se manifestará inmediatamente en una de las "religiones" más imperiosas y exigentes con sus propios fieles: es un sistema completo de doctrina y de vida, pretende dar respuesta al sentido de la existencia y a todas las cuestiones fundamentales, y contiene en sí mismo un potencial inigualable de "envolvimiento totalitario".

Como verdadera religión, además, posee una dogmática y una expresión ética y social. La primera se configura en el doble plano del materialismo dialéctico (que pone a la materia como principio originario y total que se desarrolla por la lucha inmanente de los opuestos) y del materialismo histórico (que prima a la infraestructura de base económica y material sobre la secundariedad superestructural e ideológica del orden racional). La segunda está representada por el comunismo como régimen de vida.

- Es también, como veremos, un reflejo de las

⁽⁹⁹⁾ "El marxismo in <Umanesimo integrale>", en AA.VV., *Maritain e Marx*, Massimo, Milano 1979, pág. 116.

incoherencias del "mundo cristiano"; y por último,

– El enorme fracaso del movimiento comunista, que Maritain no pudo ver aunque predijo y que puede contemplarse en nuestros días con el derrumbamiento de los sistemas totalitarios de corte marxista, acaba por darle la razón en lo que respecta a su débil poder espiritual.

b) Entrañas doctrinales del ateísmo marxista:

La interpretación maritainiana en este punto, puede esbozarse a través de dos polémicas tesis que, en realidad, no hacen sino traducir en un nivel más concreto las fuentes a él asignadas por nuestro autor. Guardan entre sí, por lo demás, una estrecha relación.

+Desde el punto de vista del contenido doctrinal y su estructura íntima, EL ATEISMO –dice Maritain en primer lugar– NO ES CONSECUENCIA, ES PRINCIPIO DEL SISTEMA SOCIAL COMUNISTA.

La inversión de la dialéctica immanentista hegeliana y la confusión del Dios de Hegel con el verdadero Dios configuraron desde el comienzo el humanismo marxista como un humanismo ateo. En él, *"Dios es absolutamente rechazado en principio y en virtud de un dogmatismo metafísico absoluto –no en nombre de la persona humana, como hacia el humanismo racionalista o deísta, sino al mismo tiempo que la persona como ser espiritual hecho a imagen de Dios– en nombre del dinamismo histórico de la colectividad social, en nombre del hombre colectivo o colectivizado en quien y por quien la naturaleza humana debe encontrar su cumplimiento"* (HI, OEC VI 354). Desde esta perspectiva, el "monismo de lo humano colectivo" que caracteriza la temática social del marxismo, y el comunismo como su régimen de vida, aparecen en realidad, para Maritain, como una consecuencia necesaria del ateísmo planteado como principio del sistema.

+CONTIENE, además, ENERGÍAS DE ORIGEN CRISTIANO, PERO REACCIONA CONTRA EL CRISTIANISMO POR RESENTIMIENTO EN UN PROCESO GLOBAL DE SUSTITUCIÓN.

Una segunda inversión viene constituida, según

nuestro autor, por las "innegables" energías de origen cristiano que fluyen por las venas del marxismo y que se encarnan, paradójicamente, en una doctrina anticristiana y antirreligiosa. *"La prosecución del reino de Dios en la Historia, la misión redentora del proletariado, el universalismo de la buena nueva revolucionaria, la nostalgia de la comunión (no <comunión de los santos> sino comunión en la vida social y en la histórica), la marcha hacia la transformación o transfiguración del hombre alcanzando por fin su verdadero nombre, la especie de simulacro político de Iglesia que nos ofrece el Partido y la conciencia del Partido, son –afirma el filósofo francés– unos cuantos rasgos derivados de ideas de origen cristiano, desviadas y refundidas"* (PhM, 300).

Y añadirá: *"en cierto sentido, se encuentra en Marx un elemento cristiano real, aunque viciado, que no existe en Hegel... En el pensamiento de Marx mismo como carga emocional que la teoría no podía integrar, pero de la que no podría discutirse su importancia respecto a la génesis de la teoría, la incitación debida al sentimiento de la justicia juega un papel decisivo, aunque parezca olvidada...; diciendo reivindicación social eludirá citar justicia y derecho... No obstante, esta justicia que incluso no sabe pronunciar su nombre, no puede borrar la marca judeo-cristiana de sus orígenes...Es el único elemento residual que subsiste del cristianismo –para volverse contra él–"* (PhM, 300–303). Por eso, concluirá, *"el comunismo debe ser visto, en realidad, como una herejía cristiana, la última y absolutamente radical herejía cristiana"* (PBC, OEC IX 233)⁽¹⁰⁰⁾.

⁽¹⁰⁰⁾ Este "sobrenombre" y todo lo que él supone han dado origen a una intensa polémica: ¿qué significa, en realidad, la consideración maritainiana del marxismo como "una herejía cristiana"?

Para DEL NOCE, *"tal calificación no significa <condena> sino <recuperabilidad>, en cuanto que lo herético <conserva>". Y concluye, desde esta perspectiva, que "el uso del término herejía a propósito de la forma más rigurosa de ateísmo carece, pues, de rigor y conduce a confusiones inevitables y peligrosas: la herejía no puede no presentarse sino como restauración del verdadero cristianismo"* (Il problema dell'ateismo, op. cit. p. LXIII). En opinión de este crítico, lo único que el marxismo conserva de la religión cristiana es su sentido mesiánico y nada más.

En la misma línea, G. BARBIETTINI AMIDEI –que ve en la interpretación maritainiana del ateísmo, y en particular del marxismo, la parte más débil del pensamiento del filósofo francés– considera que prácticamente toda la cultura católica de los últimos años (y Maritain con ella) ha devaluado el marxismo hasta el punto de *"<demonizarlo> con vulgaridad como una herejía, lo ha sopesado convencida de poder repetir con él operaciones de redención, de bautismo, de recuperación... como si fuese el aristotelismo"*, en una manifiesta *"incomprensión de la potencia filosófica y de la irreducible coherencia del marxismo con sus premisas"* (Un punto controverso della filosofia cattolica. Marx e Maritain", en Studi cattolici, 1973, n. 146–147, pp. 274–275).

No me parece, sin embargo, que estos autores hayan acabado de comprender el punto de vista maritainiano. La expresión "herejía cristiana", aplicada al marxismo, debe ser interpretada en sentido analógico y referida al

Las raíces del resentimiento que da razón de esta reacción se hallan, para Maritain, en el escándalo provocado por las infidelidades de cierto "mundo cristiano" respecto a la doctrina cristiana y en la confusión en el espíritu de Marx de uno y otra. Un rechazo de los que debieran de ser "testigos de la luz" se transforma así – como ateísmo absoluto – en negación pura y simple de la Luz misma, y – como ateísmo positivo – en un "proceso de sustitución" general del cristianismo⁽¹⁰¹⁾.

Maritain ha descrito este proceso en tres tiempos.

En el primer momento, que Marx denomina "rehabilitación de la causalidad material", se tratará de denunciar la "mentira de las ideas elevadas" procediendo a una ejecución radical de toda huella de idealismo o de trascendencia. Por un brusco movimiento de immanentismo realista absoluto, Marx rescata así la causalidad material integrándola en la dialéctica como "actividad madre" en el desarrollo de la naturaleza y de la historia, pero a la vez relega cualquier otro tipo de principio a un papel meramente subsidiario. Esta es la gran equivocación de su actitud: *"abre la boca para decir REALISMO*

plano en el que aparece: la liberación del hombre que un sentimiento de justicia incita a conquistar. Herejía significa, en este nivel, *"escoger en el conjunto de una doctrina sólo una parte, rechazando el resto"* (G. COTIER, "L'etica marxista nella filosofia morale di J. Maritain", en *Maritain e Marx*, a cura di Vittorio Possenti, Massimo, Milano 1979, pág. 106). Y esto es, precisamente, lo que ha hecho el marxismo con los conceptos cristianos de justicia y liberación, que recorren como una energía concreta la doctrina, pero que son perfectamente separables de la teología y aun de los medios que la praxis marxista propone para su consecución.

Lo justo y equilibrado, por tanto, a la hora de interpretar la postura de nuestro autor respecto al marxismo es afirmar, como ha hecho A. PAVAN, que existe en ella una *"bipolaridad (no dicotomía), una tensión entre el reconocimiento de la intuición central de Marx... el momento en que el marxismo se pone como percepción de la des-humanidad de la modernidad y la consiguiente conciencia de la necesidad de la revolución, y por otra parte, la valoración crítica del régimen de conceptualización en el cual Marx ha traducido su intuición e impulso originarios"* ("Il marxismo, «ultima eresia cristiana»", en *Vita e pensiero*, 1973, gennaio-febbraio, pág. 15).

En realidad, si la cuestión ha despertado tantas pasiones es porque se halla estrechamente unida a otra de mayor importancia efectiva: la posibilidad o no de cooperación entre marxistas y cristianos en el orden socio-político. "Progresistas" y "tradicionalistas" se enzarzaron aquí en una polémica que no siempre ha planteado el asunto en consonancia con los esquemas maritainianos. Estos, como ha concluido Ubaldo PELLEGRINO, determinan: 1) un rechazo de *"cualquier confusión doctrinal entre cristianismo y marxismo"*; 2) una oposición también a la creación de *"un frente único con el marxismo, que anularía la especificidad de la política cristiana"*; y por último, 3) la aceptación, dictada en todo caso por la prudencia, de *"un encuentro parcial con los marxistas que, preservando la autonomía de las fuerzas cristianas, imponga reformas sociales sin las cuales prosperaría el germen totalitario"* ("Marxismo e cristianesimo in J. Maritain", en *Maritain e Marx*, op. cit. pp. 46-47).

⁽¹⁰¹⁾ El filósofo tomista dirá: *"el que un mundo hecho de pecadores traicione el cristianismo que profesa, o simulaba todavía profesar, los artículos de la fe (y que tiene su propia ciudad en otra parte) es, para un espíritu nutrido de Hegel, únicamente el signo de que el cristianismo sólo es un mero deber ser ineficaz que no ha tenido fuerza para llegar hasta el ser, y una super-estructura de compensación"* (PhM, 270).

y pronuncia MATERIALISMO" (PhM, 267).

En la segunda etapa de sustitución, y como consecuencia de la anterior, *"la religión paradójica del ateísmo militante"* esperará la salvación y la realización del Reino de Dios por la vía de la causalidad material. El dinamismo de la materia, manifestado a través del proceso económico y en correlación con las energías de la conciencia revolucionaria, *"debe conducir al imperio de la razón, a la eliminación de la esclavitud del hombre bajo las fuerzas irracionales, a la victoria del hombre sobre la necesidad, al dominio sobre su historia. El hombre social, al término de su desarrollo, será el dueño absoluto de la historia y del universo"* (HI, OEC VI 353).

El mediador a través del cual se realizará esta redención no es ya, por fin, un Mesías hecho hombre, sino el proletariado como clase moralmente inocente y portadora, por ello mismo, de la liberación humana.

El análisis de estas dos tesis maritainianas, que hemos expuesto, revela además –según el filósofo francés– algunos puntos oscuros del marxismo, que acaban de delinearlos:

1– Se da la paradoja de que la economía y sociología marxistas, lejos de determinar su contenido doctrinal, sufren en realidad la determinación de una cierta metafísica "realista–dialéctica–inmanentista–absoluta, atea".

Este "aparente desmentido" se resuelve cuando se comprende que la "ideología marxista" en modo alguno podría ser "relativizada" por lo económico siendo como es una metafísica vivida y encarnada: *"cuando el burgués invoca valores metafísicos, dice Maritain, eso no es –para el marxista– mas que una superestructura vana. Pero la metafísica marxista no es una superestructura momentánea puesto que se encuentra en el estado inmanente y vivido, encarnada en el proletariado y en su movimiento. Es así como, después del gran día de la revolución universal (y ya en el país que esta habrá inaugurado), se verán valores metafísicos y místicos, los que expresan las palabras de justicia o libertad y que eran mirados hasta entonces como una ideología pequeño–burguesa; se les verá reaparecer con una plenitud de alguna manera infinita de realidad y legitimidad: porque entonces no estarán significados en sistemas u opiniones*

filosóficas, sino vividos en una inmanencia completa, integral, por y en la humanidad, en la práctica de la humanidad liberada por el proletariado" (III, OEC VI 356).

Con todo y aunque así se resuelve la paradoja, se echa de ver entonces, según nuestro autor, la clave verdadera del sistema como presupuesto no fundado: el "inmanentismo absoluto".

2- El segundo punto hace referencia a otra contradicción de sobra conocida: por un lado, se afirma que el proceso dialéctico no tiene fin; por el otro, se asegura que el dinamismo revolucionario tiene un objeto y un término, "el reino de Dios en la historia".

En opinión de Maritain, el elemento escatológico que aquí aparece tiene su origen en el humanismo burgués, y llegó al marxismo a través del utopismo mesiánico de la tradición socialista, aunque se introdujera contra él el valor del conflicto y la guerra como condición del movimiento de la historia.

El resultado de esta compleja síntesis no fue otro sino la secularización del Reino de Dios: *"el proceso dialéctico desemboca en un reino de Dios porque esta dialéctica obedece a la ley íntima de la psyché socialista, no de la dialéctica; pero en un Reino de Dios secularizado, que completando la historia permanece en la historia y en el tiempo de este mundo"* (III, OEC VI 361)⁽¹⁰²⁾.

⁽¹⁰²⁾ Esto que hemos explicado con apremiante brevedad, da razón, sin embargo, de algunos de los rasgos fundamentales que nuestro autor ha esbozado del humanismo ateo de corte marxista.

Según él, el utopismo socialista, heredero del humanismo burgués en su rechazo de la infravalencia de la misión temporal del hombre y en su optimismo natural, subyace en el marxismo a pesar de las correcciones impuestas a él por la dialéctica. (Así se explica que en el término de la historia hallemos una humanidad y un paraíso comunistas). Pero a la vez, ha sido, como humanismo, profundamente transfigurado por ella: no sólo ha quedado aprisionada la persona en provecho del "hombre colectivo", sino que conceptos tan esenciales como el de amor han acabado por ser vaciados de su verdadero contenido. Nuestro filósofo apunta a este respecto: *"es fácil ser santo cuando no se quiere ser humano, decía Marx. Entonces, en efecto, no se es ni humano ni santo, esta es la gran mentira del furisecismo. Pero, ¿Marx pensaba que es fácil ser humano cuando no se quiere ser santo? Esta sería la gran mentira del humanismo ateo: porque hemos nacido para tender a la perfección del amor, de un amor que envuelve realmente la universalidad de los hombres sin dejar lugar al odio contra alguno de ellos, y que transforma realmente nuestro ser, lo que no es posible a ninguna técnica social ni a ningún trabajo de reeducación, sino sólo al Creador del ser; y esto es lo que se llama santidad. Por muy generoso que sea un ateo, el ateísmo petrifica algunas fibras profundas de su sustancia; su amor por los hombres es una reivindicación violenta de su bien, que surge ante todo como una fuerza rompedora, porque brotando de la piedra choca contra la piedra, contra un universo de seres humanos que le son impenetrables. El amor de los santos es una fuerza unitiva, vivificante y difusora del bien, porque hace de ellos mismos, rotos y consumidos, una llama que triunfa*

c) El ateísmo y su práctica vital:

Constituido ya formalmente como doctrina, el ateísmo en general y más concretamente ahora el ateísmo marxista, se impone a Maritain como un problema filosófico digno de estudio desde otra perspectiva. Nuestro autor se pregunta: ¿puede ser realmente vivido en su radicalidad metafísica? Su respuesta a esta cuestión es negativa y se basa en lo que llama "una concepción auténticamente filosófica de la voluntad humana".

Según ésta, la voluntad tiende por un movimiento natural hacia el "bien como tal" y obra por un fin último que la satisface plenamente. Este fin es, en realidad, Dios como plenitud infinita de bien al que toda voluntad desea aún inconscientemente. La conclusión, entonces, es clara: *"si el ateísmo pudiera ser vivido hasta la raíz del querer, desorganizaría, mataría metafísicamente la voluntad; no es por accidente, –añade Maritain–, sino por un efecto estrictamente necesario inscrito en la naturaleza de las cosas, por lo que toda experiencia absoluta del ateísmo, si es consciente y rigurosamente conducida, provoca al final la disolución síquica"* (III, OEC VI 362–363). Y aduce como testimonios que corroboran sus afirmaciones la experiencia nietzscheana o la del Kiriloff de Dostoyevski⁽¹⁰³⁾.

de la impenetrabilidad de los seres" (III, OEC VI 396).

Por lo demás, la introducción de la lucha de contrarios como motor de la historia, y el dominio del principio de immanencia, recortarán de nuevo gravemente los horizontes humanos: *"cuando la medida absolutamente primera y fundamental a la que todo lo demás está referido, cuando el bien primero es algo humano, ha dicho Maritain, este bien tiene un contrario, y este contrario, siendo opuesto al bien primero no puede tener sino la función de un mal puro"* (RIT., OEC V 102). Frente a la universalidad del humanismo integral, el humanismo marxista terminará por convertirse, por ello, en un "humanismo maníqueo": *"obliga a arrojar a las tinieblas, en la medida en que ha sido religiosa, a toda una parte de la herencia humana."*

Al contrario, el humanismo cristiano, el humanismo integral, es capaz de asumirlo todo, porque sabe que Dios no tiene contrario y que todo está irresistiblemente conducido por el movimiento del gobierno divino... Sabe que las fuerzas históricas invadidas por el error han servido a Dios a su pesar, y que a pesar de ellas ha pasado por ellas, a lo largo de la historia moderna, al mismo tiempo que el empuje de las energías de ilusión, el empuje de las energías cristianas en la existencia temporal" (III, OEC VI 397).

⁽¹⁰³⁾ A. GNEMMI ha interpretado la postura maritainiana sobre este asunto como una conclusión extraída de un supuesto no suficientemente fundado mientras no se demuestre la existencia de Dios. En un artículo ya citado, dice: *"si es verdad que, formalmente, el querer tiende por su naturaleza al bien en cuanto tal, o al bien total (a consecuencia de la apertura originaria de la razón humana hacia el ser como totalidad), también lo es que, del lado del contenido, qué sea o qué realidad sea el bien total es, en principio, problema, puesto que es un problema inmediato la estructura del todo o qué sea el Absoluto: ¿el todo absoluto originario del ser y del valor (fuera del cual no hay nada) es la misma realidad empírica cambiante o bien existe Lo Otro, lo Eterno, el Ipsum Esse per se Subsistens, idéntico al Bien Total y Creador de la realidad empírica? Sólo si la solución racionalmente*

Frente a la firmeza que asigna a esta tesis, el aparente contraejemplo de lo que llama "ateísmo religioso del comunismo soviético" no es, para él, sino una mera "traducción ética" del verdadero ateísmo metafísico: se rechaza a Dios en el orden especulativo como fin y como regla de la vida humana, pero tal rechazo ni tan siquiera tiene por qué incluir el orden práctico; el caso del pseudoateo así nos lo demuestra.

Si es verdad, por otra parte, que es el ateísmo como presupuesto de principio el que condiciona la concepción comunista de la sociedad, expresándose en una determinada escala de valores, cabe esperar, –piensa Maritain–, que la experiencia de la realidad humana y sus problemas esenciales, a la vez que vaya eliminando el ateísmo de las conciencias se traduzca en un reconocimiento de la persona y sus derechos fundamentales y en una renovación progresiva de nuestra civilización contemporánea.

d) Significación cultural del ateísmo soviético:

En esta misma línea, por fin, el filósofo francés identifica como base histórica del ateísmo ruso a la propia religión del pueblo dirigida por un dinamismo irracional de resentimiento contra Dios. De ahí que este movimiento –dice– pueda invertirse de nuevo hacia el sentimiento religioso en cualquier circunstancia socio–histórica futura.

Podríamos decir, iluminados por los acontecimientos que nos ha tocado contemplar en estos años de finales de siglo, que esta inversión se ha producido y que el puesto de Dios en el resentido corazón de los pueblos de la Europa Oriental lo ocupa, en este momento, el propio comunismo. ¿Hay lugar, entonces, para pensar que, ante la agonía espiritual de Occidente, la nueva civilización soñada por nuestro autor fuera promovida por estos pueblos?, ¿o más bien acabarán por ser absorbidos en el torbellino materialista del capitalismo occidental? Es esta una pregunta que sólo el tiempo podrá responder.

fundada del problema del Absoluto exige la afirmación de Dios, se convierte en fundada la aserción de que la volición originaria del bien en cuanto tal ejercita o implica la volición de Dios como Bien Total Subsistente. En lugar de ello, en el discurso de Maritain, el paso de la idea formal de bien total a la idea determinada en su contenido está únicamente presupuesto. Y por ello, únicamente en el presupuesto de la existencia de Dios encuentra apoyo la tesis de que el ateísmo absoluto no puede ser radicalmente vivido porque destruiría la voluntad" ("Il problema dell'ateismo contemporaneo nella filosofia di J. Maritain", art. cit. pág. 99).

C. EL ATEISMO COMTIANO:

Frente al paradigma del ateísmo marxista, Maritain ha considerado otro tipo de ateísmo de características singulares: el de Augusto Comte. En él, también procede de una elección moral en el momento de un primer acto de libertad y de acuerdo con el principio de immanencia. Pero si en su primera raíz esencial coincide con el ateísmo de Marx en una opción contra lo "sobrenatural" que se presenta como signo de madurez moral, en el resto de sus fuentes y en otros rasgos que lo dibujan para nuestro filósofo, se aleja mucho de aquél:

... a) Mientras que el marxismo nace como una subversión materialista contra el mundo y el orden social injustos de su época, el ateísmo de Comte se plantea, curiosamente, como un asunto personal entre Dios y él. En el centro del optimismo burgués de la época que domina el segundo momento de la dialéctica del humanismo antropocéntrico, su ateísmo es tan conservador que lejos de revolverse contra el mundo, o por el contrario justificarlo, tan sólo se preocupa de "descubrir sus leyes por la razón y venerarlo con el corazón".

Desde este punto de vista, las dominantes psicológicas que presiden los ateísmos de Marx y de Comte son radicalmente diferentes. El ateísmo comtiano, aun siendo "absoluto", no es en modo alguno "militante" ni "revolucionario", y es precisamente esta apariencia de naturalidad y de "soberbia tranquilidad" la que le hace aparecer ante Maritain como "único en su género": es un ateísmo que parece estar perfecta, segura y confortablemente instalado a través de una sencilla sustitución de la realidad de Dios por la de uno mismo. Por un simple fenómeno de desplazamiento interior, el puesto de Dios lo ocupará desde un principio Augusto Comte, *"operación psicológica, dirá nuestro autor, que no podría ser realizada con una seguridad tan irreprochable sino merced a lo infinitamente que Comte se ha tomado en serio, desde que tuvo uso de razón, a sí mismo y a su egocentrismo constitucional sintomático de la dispersión mental que debía manifestarse más tarde"* (PhM, 382).

De nada sirve aquí exigir la necesidad de un planteamiento riguroso del problema de Dios, pues Comte jamás se dignó discutir la validez de la metafísica

o de la teología. En su filosofía, la ley de los tres estados barre de un plumazo y para siempre de su universo de vida y pensamiento todo asomo de "superstición".

Del mismo modo que Marx, en este punto, *"el ateísmo, dice el filósofo tomista, procede de fuera de la filosofía, de una fuente más personal y más profunda; y tanto para el uno como para el otro, también es desde fuera de la filosofía como la creencia en Dios desaparecerá del espíritu de los hombres –no por el efecto de ningún examen racional del problema, sino como la consecuencia que automáticamente llevará consigo un inevitable cambio radical, ya sea (para el materialismo dialéctico) en el régimen económico y social, ya sea (para el positivismo comtiano) en el régimen general del pensamiento. No es sorprendente que uno y otro hayan manifestado poca simpatía por los demostradores del ateísmo... Los que quieren demostrar la inexistencia de Dios no son más que teólogos al revés y los más inconsistentes teólogos... Comte sabe que uno no se desembaraça de Dios razonando contra Él, sino olvidándole, perdiéndole de vista, ejerciendo la función de pensar, de tal manera que la cuestión de Dios no pueda ni siquiera aparecer"* (PhM, 382–383).

En esta medida, el ateísmo comtiano se distancia definitivamente de todo ateísmo doctrinario para ir más allá de él. De acuerdo con el P. DE LUBAC, Maritain interpreta que para Comte el ateísmo como doctrina es *"una posición demasiado tímida aún y que no protegería de ciertos retornos ofensivos", "no toma las cosas desde bastante lejos, no extirpa la raíz del mal"*⁽¹⁰⁴⁾.

Como contrapartida, surge la necesidad de un "esfuerzo escatológico total". En consonancia ahora con los cánones del ateísmo, y con más claridad que nunca, el ateísmo positivo–comtiano precisará de un proceso de reconstrucción que hará corresponder a la especie humana el título de Gran Ser antes asignado a Dios. El ateísmo como fenómeno religioso se configurará entonces como "religión positiva".

b) En segundo lugar, a diferencia de Marx, no hay en Comte una confusión del dios de Hegel con Dios. La imagen de Dios que el joven Comte tenía a sus trece años, cuando optó por apartarle de su camino definitivo, no era otra que la que

⁽¹⁰⁴⁾ *Le drame de l'humanisme athée*, pp. 168–169 (cit. por Maritain en PhM, 383).

el catecismo le había transmitido. Si la rechaza, lo mismo que al cristianismo, es en nombre de la humanidad y de un anhelo de liberación respecto a cualquier imperio personal.

La función esencial de la religión es única y exclusivamente de orden humano: conducir a la especie humana en su conjunto a la concordia y la unidad. En relación a este objetivo principal, cualquier llamada a la trascendencia es considerada por Comte como antisocial, irreligiosa e inmoral.

3. Reflejo del ateísmo práctico de los creyentes.

Démos ya el último paso en este apartado de nuestro estudio.

Al examinar la interpretación maritainiana del ateísmo marxista como ejemplo de ateísmo contemporáneo, reconocimos en él un cierto resentimiento anticristiano que actuaba como dominante psicológica en el espíritu del propio Marx.

Pues bien, este mismo rechazo sirve también a nuestro autor para identificar, de forma general, la tercera fuente en donde nace el ateísmo absoluto: *"es –dice– una traducción en términos brutales e imposibles de eludir, una despiadada contrapartida, un reflejo vengador del ateísmo práctico de tantos creyentes que traicionan sus creencias; cristianos que guardan en su espíritu las apariencias de la religión en razón de cierta decencia u orden exterior, o por las ventajas de clase o de familia que creen quedan protegidas por la religión, pero que niegan el Evangelio y menosprecian a los pobres, que pasan a través de la tragedia de su tiempo sin lamentar otra cosa que la pérdida de sus privilegios sociales y políticos y tiemblan por su prestigio o por sus bienes, contemplan sin chistar cualquier suerte de injusticia o atrocidad que no amenace a sus propias vidas, desprecian a su prójimo, menosprecian a los judíos, a los negros, a su misma nación si ésta deja de ser la buena nación de sus sueños de felicidad, adoran la fuerza y estigmatizan como a sub-humanos a los pueblos, razas y clases a las que temen; enarbolan una buena conciencia y viven y actúan como si Dios no existiera"* (RetR, OEC IX 371–372)⁽¹⁰⁵⁾.

Desde el punto de vista de su significación filosófica, el ateísmo práctico se

⁽¹⁰⁵⁾ La filosofía política que mejor representa este "cristianismo decorativo" "prácticamente ateo" es, según Maritain, el individualismo burgués. (Cfr. PBC, OEC IX 232).

encuentra en las antípodas del ateísmo absoluto: *"ningún problema especial plantea para el filósofo, fuera del problema de la conciencia ilusionada y del desacuerdo o quiebra entre la inteligencia y la voluntad, la creencia teórica y el comportamiento real, o en términos teológicos, entre la fe (la fe muerta) y la caridad. La fe muerta es la fe sin amor. El ateo práctico acepta el hecho de que Dios existe, y lo olvida en todos los momentos. Pero su caso es un caso de olvido voluntario y obstinado"* (RetR, OEC IX 369).

El juicio tremendamente severo de Maritain respecto a estos creyentes, a los que llega a identificar con los "sepulcros blanqueados" del Evangelio, no afecta ni da razón, sin embargo, de todas las deficiencias históricas del mundo cristiano que han abonado, en su opinión, el terreno del ateísmo absoluto. Junto a los mentores de la "buena conciencia y el orden establecido" que se refugian en meras fórmulas para eludir su responsabilidad temporal, ha habido durante algún tiempo –fundamentalmente los cruciales años que siguieron a la revolución industrial– una escasa conciencia, aún por parte de los santos, de la necesaria "realización socio-temporal de las verdades evangélicas".

Con su distinción entre cristianismo, Iglesia y mundo cristiano⁽¹⁰⁶⁾ y el reconocimiento de un fin especificador temporal del último, Maritain ha querido contribuir a la recuperación de una conciencia cristiana de lo social hoy más necesaria que nunca: *"en la era histórica que es la nuestra, afirma, la repercusión indirecta de la renovación interior de la conciencia sobre las estructuras exteriores de la sociedad no es definitivamente suficiente, si bien responde a una necesidad fundamental y si bien hizo progresivamente posibles cambios sociales tales como la abolición de la esclavitud. Una actividad específicamente social, una actividad que aspire directamente a mejorar y a reconstruir las estructuras de la vida temporal también es necesaria"* (SAC, OEC IX 464).

Han sido precisamente el abandono de esta misión, las incoherencias de muchos creyentes y la confusión del orden cultural y social con el orden espiritual –en último término de las "responsabilidades temporales de los cristianos" con la "verdad del

⁽¹⁰⁶⁾ "La palabra cristianismo, como la palabra Iglesia, ha dicho, tiene una significación religiosa y espiritual; designa una fe y una vida sobrenatural. Por las palabras mundo cristiano, al contrario, entendemos algo temporal y terrestre, que se relaciona con el orden, no de la religión misma, sino de la civilización y la cultura. Son ciertas formaciones culturales, políticas y económicas, características de una edad dada de la historia y cuyo espíritu típico es debido principalmente a los elementos sociales, las que tienen en este medio el papel rector y preponderante" (III, OEC VI 343).

cristianismo"— algunas de las causas fundamentales del ateísmo absoluto contemporáneo. De ahí que, de acuerdo con este diagnóstico psicosociológico, nuestro autor afirme que *"el único medio de librarse del ateísmo absoluto es librarse del ateísmo práctico. Un cristianismo decorativo no basta en adelante; el mundo necesita un cristianismo viviente. La fe debe ser una fe real, práctica, existencial. Creer en Dios debe significar vivir de tal manera que no sería posible vivir así si Dios no existiera"* (RetR, OEC IX 373).

A. DEL NOCE ha rechazado esta explicación como inadecuada. En su opinión, el diagnóstico maritainiano *"es válido en referencia a ciertas formas de ateísmo aparente y contradictorio, por ejemplo, el de Proudhon. Pero se trata de formas que no han ejercido una influencia efectiva sobre el ateísmo contemporáneo. La reacción al ateísmo práctico de un mundo que se dice cristiano podrá explicar la herejía, podrá explicar en su sentido etimológico la protesta, en cuanto se presenta como dirigida contra la utilización del cristianismo para la fundación de un poder temporal, podrá explicar en su sentido más amplio el anticlericalismo, por cuanto que tiene una bien precisada esencia y no se reduce a accidente de ciertas posiciones culturales y políticas: no sirve para la explicación del ateísmo"*⁽¹⁰⁷⁾.

Según este crítico, más que una réplica al ateísmo práctico, el ateísmo absoluto se ha ido configurando desde sus primeros pasos en el racionalismo como un rechazo del pecado original y la concepción del mundo por él formada, y por una progresiva asunción de la actual condición humana como "normal", incluida la finitud de su ser. La nueva antropología, surgida en este marco, se creará mejor capacitada para la realización plena de un humanismo científico, moral y político. Por eso, antes que una negación del mismo Dios, el ateísmo contemporáneo se manifestará al final como un rechazo de la "disposición teísta" y de lo sobrenatural, en el que los momentos moral y político tienen mucha mayor importancia que el momento demostrativo y metódico. Este proceso que da razón del ateísmo, se reproduciría sustancialmente, según DEL NOCE, en cada ser humano concreto, y explicaría también, por tanto, su difusión.

Considerada en general, la tesis central de este autor sobre el ateísmo no

⁽¹⁰⁷⁾ *Il problema dell'ateismo*, op. cit. pág. 126.

difiere en demasía de la matriz de la teoría maritainiana. Para ambos, el ateísmo deriva de una opción originaria, de una consideración de valores más que de un juicio de realidad, marcada por el signo del principio de inmanencia. (Lo más significativo en el pensador italiano es su insistencia en plantear el problema del valor de la verdad, en sentido nietzscheano, a la hora de explicar el fundamento del ateísmo como elección, y la importancia por él otorgada al momento político en su proceso de génesis y desarrollo.

El punto de verdadera discordancia se centra, como hemos dicho, precisamente en la cuestión del ateísmo práctico. Apoyado en un detenido análisis histórico-filosófico, DEL NOCE concluye que el ateísmo práctico podría dar razón del anticlericalismo o la herejía, pero no del ateísmo absoluto. Estas tres actitudes habrían seguido, por lo demás, en su desarrollo, líneas más bien divergentes.

Sustentado, en cambio, en un análisis de orden psicosociológico y en un contexto muy concreto –el de discernir la terapia adecuada al ateísmo contemporáneo– Maritain ha llegado a indicar, en efecto, como única respuesta al ateísmo absoluto, liberarse del ateísmo práctico, *"si es verdad que el ateísmo absoluto es fundamentalmente fruto y condenación del ateísmo práctico y su imagen reflejada en el espejo de la cólera divina"* (RetR, OEC IX 373).

Si no se quiere malinterpretar esta tesis, considerada por Maritain como "evidente", y descubrir consecuentemente contradicciones que sólo son aparentes, debe comprenderse en sus justos términos y con su debido alcance. Nuestro autor es perfectamente consciente de las implicaciones y del entorno en el que se mueve el ateísmo práctico desde el punto de vista filosófico. Sabe que, siendo el ateísmo absoluto una opción libre que hunde sus raíces en la voluntad, la creencia exige una originaria disponibilidad sin la que cualquier tipo de "prueba" –incluida la fé vivida– se muestra incapaz de transmitir evidencia alguna. Sabe que si el creyente que traiciona su fé es de hecho asimilable a la condición de pecador, ello, lejos de implicar la inexistencia de Dios, supone su existencia ("aversio a Deo"). El ateísmo se mantendrá siempre como supuesto y su terapia general deberá incluir no sólo el orden práctico, con una renovación moral y religiosa, sino también el orden especulativo, en una verdadera liberación de la inteligencia cuyas líneas ya he esbozado en anteriores capítulos de este estudio.

La tesis maritainiana acerca del ateísmo práctico y su reflejo no puede, en

consecuencia, ser asimilada al plano filosófico, sino que debe ser mantenida en el mismo plano en donde nace, en el psicosociológico, y como un diagnóstico de esta índole permanecer, tal y como Maritain la concibió. Así delimitada, no se podrá negar la evidente incidencia psicológica del ateísmo práctico sobre la disponibilidad a la creencia en cada hombre, incidencia acrecentada por la equivalencia históricamente fundada entre cristianismo y teísmo y por la confusión entre "cristianismo" y "mundo cristiano" ya reseñada. En este orden, la única terapia convincente y en todo caso previa es, efectivamente, liberarse del ateísmo práctico.

Meses antes de su bautismo, Maritain había escrito en su *Carnet de Notes*: *"el gran obstáculo para el cristianismo son los cristianos. Esta es la espina que me punza... Me causan horror"* (CN, 40). Leon Bloy le aportó el testimonio de fé vivida que acabó por vencer su indisponibilidad; Santo Tomás de Aquino le consolidó en el orden especulativo y le proporcionó los instrumentos necesarios para progresar en la comprensión de la fé; pero en el fondo, dirá nuestro autor, *"no se elige una religión por buenas razones, se nace a la verdadera religión por la gracia"* (CN, 40).

La "via salutis" que abrirá las puertas a una nueva era de civilización pasa, por tanto, por una labor amplia y compleja, por lo que GNEMMI ha llamado una "terapia de la verdad integral (natural y sobrenatural)":

"La verdad total, y solo ella, acoge, libera y salva, llevando a la realización de un nuevo humanismo, de un humanismo integral. Y como momento de la verdad total, es necesaria la contribución de la razón metafísica; es necesaria la luz específica del evangelio de la razón, que en esencia culmina en la captación de la existencia de Dios Creador, que determina el sentido y la verdad del hombre.

Es necesaria, pero no suficiente para la salvación; y, por ello, el evangelio de la razón necesita de la integración y del potenciamiento del Evangelio de la Fé, que es tanto como decir que la naturaleza necesita de la intervención de la Gracia: fé y gracia abren e introducen a la verdad racional de Dios Creador"⁽¹⁰⁸⁾.

⁽¹⁰⁸⁾ "Il problema dell'ateismo contemporaneo nella filosofia di Jacques Maritain", *art. cit.*, pág. 89.

§2. Crítica de Maritain a tres concepciones teístas modernas:

1. El antropoteísmo hegeliano:

La filosofía hegeliana se ha mostrado ante el ojo crítico de Maritain como dominada por el immanentismo más absoluto e incapaz de elevarse al orden trascendente. Para una metafísica cuyo concepto de ser procede de una lamentable confusión entre la "abstractio totalis" y la "abstractio formalis" y que desconoce, por tanto, su amplitud analógica y las leyes que de él derivan, no hay posibilidad alguna de alcanzar por la sólo razón un conocimiento cierto de un Dios trascendente⁽¹⁰⁹⁾.

- Con todo, en su interpretación general del sistema hegeliano, nuestro autor se ha adherido a Karl BARTH reconociendo que Hegel ha pensado efectivamente en un conocimiento de Dios: no puede negarse que, en cuanto a su significación actual en el espíritu de Hegel y en el de los interlocutores de su tiempo, haya de hecho un Dios hegeliano al que se glorifica. Respecto a este punto concreto, la exégesis ateísta de Alexander KOJEVE procede, según Maritain, de una observación rigurosa de la significación virtual del pensamiento hegeliano. El desarrollo radical de estas virtualidades, siguiendo la lógica del immanentismo, ha sido precisamente la obra de Marx.

¿Cómo considerar entonces la Teología Natural hegeliana y cuáles son los atributos esenciales de su Dios?

A. Nuestro autor había dicho ya en *La Philosophie bergsonienne* que para una filosofía que niegue la doctrina de la analogía sólo existe una alternativa: o el agnosticismo o el panteísmo. Rechazado el primero, queda por examinar si puede hablarse de un verdadero panteísmo hegeliano.

La respuesta de Maritain a esta cuestión ha sido clara: "*Hegel decía*

⁽¹⁰⁹⁾ El acto de ser ha sido sustituido en la metafísica hegeliana por la interpretación de la realidad como historia: "la intuición esencial de la que la dialéctica hegeliana saca su vida, dice Maritain, es la de la realidad como historia... Pero la realidad no es solamente ni principalmente historia. Antes que la idea hegeliana o la idea como forma (segunda o accidental) del desarrollo histórico, existe la idea aristotélica del acto, forma primera o sustancial de la realidad como ser. El error ha consistido en tomar la forma inmersa en el tiempo y carga immanente del desarrollo histórico, por la forma constitutiva de la realidad de las cosas" (RetR, OEC IX 294).

no ser panteísta porque el panteísmo consiste en afirmar la identidad de Dios y del mundo, mientras que en el sistema hegeliano el mundo es necesariamente otra cosa que Dios; mas, ¿de qué manera?, porque en esta alteridad, el mundo mismo es necesario para Dios como extraneación de Dios y para que Dios llegue a ser Sí en el mundo. Ya se considere como autoextranamiento o como estado de reintegración en sí, Dios sólo es el eterno proceso, doloroso o victorioso, de un Pensamiento erigido en absoluto, no como acto puro de intelección, sino como razón discursiva, y de un todo infinito ni separado ni trascendente a las cosas, sino consustancial al devenir y al bullir de las formas de lo finito. Un tal inmanentismo absoluto –concluye nuestro autor– es más panteísta que el panteísmo vulgar" (PhM, 236).

— Sólo desde su propia negatividad y con la ayuda de lo finito es capaz de conquistar paso a paso su divinidad; el dios hegeliano está, por ello, mucho más inmerso en la inmanencia que el dios de los estoicos y del panteísmo ordinario que, sin ser trascendente, era sin embargo superior al tiempo y al cambio.

Pero además, toma conciencia de sí desplegándose en la historia humana y a través del pensamiento mismo del hombre, concebido como "espíritu de la comunidad". Maritain avanza, por tanto, un paso más: *"Dios y el hombre han llegado a la plenitud de su ser no siendo más que uno. Dios ha llegado a ser verdadero Dios en el hombre y el Hombre ha llegado a ser Dios haciéndose verdaderamente Hombre. No es eso panteísmo vulgar, es inmanentismo antropoteísta"* (PhM, 237–238). La Historia universal pasará así a convertirse, como realización del plan de Dios, en la verdadera Teodicea, "la justificación de Dios en la historia".

B. Una trascendencia puramente ficticia y una falsa gloria acompañan, según nuestro autor, a este dios "emperador del mundo": *"cuando Dios haya consumado su divinidad en y por el hombre, el hombre habrá acabado de hacerse hombre y de hacerse Dios. Pero en el intervalo, la labor histórica por la que ayuda a Dios para hacerse, le somete a una Voluntad universal, no para habitar el Cielo sino la trama del devenir, que debe, o ser adorada en la perspectiva simbólica y popular de la Religión, o, y en definitiva, ser reconocida en la perspectiva real y verídica de la filosofía como poseyendo y ejerciendo*

derechos absolutos e infinitos; y el hombre debe plegarse a la voluntad de un dueño que, perdiendo su trascendencia para llegar a ser el Emperador del mundo exige, al mismo tiempo, que todo sea sacrificado a su propio devenir" (PhM, 238-239).

Además de la trascendencia, desaparecen de Dios la libertad de creación, la libertad de redención y la libertad de revelación. Dios sólo es libre en la medida en que conoce y despliega su propia necesidad infinita y la espontaneidad de todo su desarrollo dialéctico; incluso el mal es asumido por El como proceso por el que hay que pasar para alcanzar su plena realización.

Este es, en definitiva, el dios en el que desemboca el antropoteísmo o immanentismo "cristiano" de Hegel, según la interpretación maritainiana: el falso dios de los idólatras, el ejemplo genuino del "falso dios de los filósofos" respecto al que el santo se muestra como el más absoluto de los ateos. *"Supongamos, dice Maritain, una noción puramente racional de Dios, que conociendo la existencia del Ser supremo, desconociera al mismo tiempo lo que San Pablo llamó su gloria, negara los abismos de libertad que Su trascendencia significa y que lo ligan al mundo hecho por El. Supongamos una noción meramente racional –y deformada– de Dios, que esté cerrada a lo sobrenatural y que haga imposibles los misterios ocultos en el amor, la libertad y la vida incommunicable de Dios. En esta noción tendríamos al falso dios de los filósofos, al Zeus de todos los falsos dioses.*

Imaginemos a un dios ligado al orden de la naturaleza y que no sea más que una garantía y una justificación suprema de ese orden, un dios responsable de este mundo, sin poseer el poder de redimirlo, un dios cuya inflexible voluntad (a la que no puede llegar ninguna oración) goce tanto de todo el mal como de todo el bien del universo, de todas las infamias, las iniquidades y crueldades, así como de todas las generosidades que obran en la naturaleza; un dios que consagre sin distinción todas estas cosas y que imparta su bendición a la iniquidad, a la esclavitud y a la miseria, que sacrifique el hombre al cosmos y que convierta en importante ingrediente de éste las lágrimas de los niños y la agonía de los inocentes, tributos ofrecidos, sin compensación alguna, a las sagradas necesidades de eternos ciclos o de evolución. Tal dios sería el único ser supremo, pero un ser supremo convertido en ídolo, en el dios naturalista de la naturaleza, en el Júpiter del mundo, en el gran dios de los idólatras, de los poderosos sentados en sus tronos y de los ricos con su gloria terrenal; el dios del éxito, que no conoce ley alguna, y el dios del mero

hecho con rigor de ley.

Temo que tal haya sido el dios de nuestra moderna filosofía racionalista; acaso el Dios de Leibniz y de Spinoza, y con toda seguridad el dios de Hegel" (SAC, OEC IX 458).

2. La Teología Natural de Bergson:

¿Tiene sentido hablar de una teología natural bergsoniana?

Según Maritain, en sus principios metafísicos la filosofía bergsoniana reemplaza la inteligencia por la intuición y el ser por el devenir o el cambio puro. Destruye de esta manera el principio de identidad y aquello que, por su semejanza analógica con Dios, puede servirnos de apoyo en el mundo para acceder por medios naturales a Él. *"Desde luego, dirá, para una tal filosofía, no hay ya medio alguno de mostrar por la razón, con la ayuda de las criaturas, la existencia de Dios, ni partiendo del movimiento, ya que para ella lo que es movido no es movido por otro, ni partiendo de los nuevos seres, ya que para ello lo nuevo se produce a sí mismo, ni partiendo de los seres contingentes, ya que para ella el devenir y lo contingente no tienen necesidad de razón de ser, ni partiendo de los grados de perfección, ya que para ella la potencia y el movimiento priman sobre el ser y el acto, ni partiendo del orden del mundo, ya que para ella el orden de las cosas existe por sí mismo sin que haya necesidad de un fin perseguido por una inteligencia"* (PhB, OEC I 307).

A pesar de este diagnóstico maritainiano, Bergson intenta mostrarnos la existencia de Dios. ¿De qué manera? Con la intuición, la sensibilidad y la imaginación: la intuición de nuestra duración conecta con otras duraciones que, perseguidas cada vez con más intensidad y siguiendo un camino ascendente, nos ponen en contacto, en el límite, con la eternidad misma, con el Principio de creación ínsito en el fondo de todas las cosas⁽¹¹⁰⁾.

En una metafísica que pretende ser una "experiencia integral", esta argumentación metafórica no puede abocar, sin embargo, a una conclusión establecida racionalmente por el paso lógico de un concepto a otro. Maritain interpreta que si tiene algún sentido y alcance, debe ser el de la afirmación de una intuición de la realidad divina, por otro

⁽¹¹⁰⁾ Cfr. "Introduction à la Métaphysique", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1903, pp. 24-25.

lado absolutamente insostenible: *"¿qué medio tenemos de pasar de lo finito a lo infinito y afirmar la existencia de Dios como una verdad necesaria? Ni la intuición (por hipótesis) ni la razón (puesto que se ha proscrito). La existencia de Dios permanecerá siempre irremediablemente hipotética. Aquel que nos ha hecho existe, quizá; he aquí, asegura nuestro autor, la más alta verdad que son capaces de producir los laboriosos esfuerzos de la metafísica nueva"* (PhB, OEC I 312).

¿Qué se puede decir entonces de esta supuesta Teología Natural bergsoniana de la que hablamos?

De la misma manera que la metafísica hegeliana, la filosofía bergsoniana, si bien intenta dar cabida a dios, se muestra según Maritain incapaz de escapar al panteísmo, no porque no admita distinción alguna entre el mundo y Dios, sino porque no salvaguarda una distinción "real y esencial" entre ambos: *"por un lado, atribuye a las cosas lo que no pertenece sino a Dios: aseidad, puesto que pretende que el movimiento se basta, que lo contingente se pone a sí mismo, que el devenir debe a sí su razón; simplicidad, puesto que a sus ojos las cosas son su acción y su duración; incomprehensibilidad, inefabilidad, puesto que nuestros conceptos son radicalmente inaptos para expresar lo real; poder creador, al fin, puesto que la duración o la acción crece avanzando, y crea a medida que progresa, puesto que experimentamos en nosotros mismos la creación en cuanto obramos libremente, puesto que la evolución es creadora...*

Por otro lado, la nueva filosofía atribuye a su Dios lo que pertenece a las cosas: lo hace contingente como ellas, indigente, cambiante. Dios no tiene nada hecho, dice Bergson; es una duración aún cambiante. Y, ciertamente, en el Increado no hay nada hecho. Pero tomemos las expresiones del filósofo en el sentido mismo en el que en él aparecen. Si Dios no tiene nada hecho, ¿esto implica que se hace? Si no tiene nada hecho es porque no tiene nada perfecto, es pura necesidad en lugar de ser Acto puro" (PhB, OEC I 321–322).

Para evitar el panteísmo, no basta con admitir una diferencia de "grado", de "intensidad" o de "tensión" entre el mundo y Dios, similar a la existente entre un "centro de irradiación" y los rayos que de él surgen, una fuente y los riachuelos en que se divide, la savia y el árbol, o cualquier causa creada y su efecto. Ninguna de estas metáforas sirve para establecer una distinción de naturaleza como la existente entre el mundo y Dios, en la que

no hay nada absolutamente común sino por analogía. Y no puede darse una verdadera distinción real dentro de la "philosophie nouvelle" porque en ella sólo hay un principio último que da razón tanto de Dios como del mundo: el devenir puro en diversos grados ascendentes o descendentes, con un máximo de concentración y de intensidad o con un máximo de dispersión y degradación en los extremos.

Se trata, al decir de Maritain, de un panteísmo profundamente original y totalmente opuesto al de Spinoza, de un "*panteísmo de creación, por auto-producción o auto-crecimiento del absoluto en la duración real, en el tiempo sustancial y creador*" (PhB, OEC I 327), y que se inserta en el marco de un empirismo integral y un fenomenismo absoluto⁽¹¹¹⁾.

En él, ni el concepto de creación tiene cabida, pese a su empleo, ni los atributos divinos conservan el sentido clásico.

El mundo es una emanación creadora, creativa y creada de Dios, pero en el sentido de producción en identidad de naturaleza: es una "creación", en palabras del propio Bergson, sin "cosa que crea" ni "cosas creadas", un cambio puro común a Dios y al mundo.

Por su parte, Dios deja de ser "infinitamente trascendente al mundo" para pasar a ser inconcebible sin él: su vida consiste en ser un "centro de irradiación". *"Este Dios, dice Maritain, es un Dios cambiante todavía y moviente. No tiene inteligencia, la augusta y santa inteligencia que reivindicaba para El Platón, por consiguiente no tiene Providencia, crea sin tener un plan, dejando al impulso vital la tarea de inventar, a medida que progresa la evolución, las soluciones convenientes; y lejos de que su ciencia sea causa de las cosas, ningún conocimiento primero puede regular con antelación la invención de lo nuevo por el tiempo concreto. En fin, no tiene tampoco lo que sigue a la inteligencia, lo que no puede ser*

⁽¹¹¹⁾ El empleo de "etiquetas" de carácter más o menos general en la interpretación maritainiana de filósofos o filosofías no debe inducirnos a pensar, en ningún caso, que sean interpretaciones estereotipadas y superficiales. Cada calificativo va acompañado de su debida explicación y justificación.

Con todo, este recurso no deja de dar lugar a circunstanciales ambigüedades. Así, en el caso de la filosofía bergsoniana, de la que nuestro autor es por otra parte un profundo conocedor, ha aceptado del P. GARRIGOU LAGRANGE el calificativo de "hegelianismo invertido" ("*El antiintelectualismo de M. Bergson no es más que un hegelianismo invertido. Estos dos sistemas extremos debían reunirse en un común monismo evolucionista*". *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 3ª ed., pág. 244; citado por MARITAIN en PhB, OEC I 328 -Nota 50-) y ha propuesto él mismo -frente a JANKÉLEVITCH- el de "spinozismo invertido" (Cfr. PhB, OEC I 526).

sin la inteligencia, la voluntad propiamente dicha, el amor, la justicia, la misericordia, la beatitud, la libertad, la vida, la eternidad verdadera. Bergson quiere de todo corazón, no lo olvidamos, que se reconozca al Principio de las cosas la libertad y la vida, pero no alcanza a conseguirlo. No hay libertad sino allí donde hay inteligencia, y lo que Bergson llama libre albedrío, acto libre, no es sino pura y simple espontaneidad; y no hay vida sino allí donde hay actividad immanente, y Bergson no ve en la vida más que la invención y la movilidad. En cuanto a la eternidad, es una duración, pero esencialmente diferente del tiempo, de la sucesión, es toda la posesión simultánea y perfecta de la vida sin término. Se la destruye completamente si se la confunde con el tiempo.

Llama, por fin, eternidad de muerte a la inmutable y pacífica eternidad de Dios; no ve que la inmutabilidad divina no tiene en común con la inercia, con la inmovilidad de las cosas materiales, de lo que aquí abajo tiene menos ser y actividad, menos perfección" (PhB, OEC I 329–330).

Al margen, no obstante, de esta conceptualización, Bergson ha intentado abrir una nueva vía hacia Dios, de otro orden, en su obra *Les deux sources de la morale et de la religion*. Analiza allí la vida mística y su significado y nuestro autor ha recogido sus líneas fundamentales en la tercera vía del intelecto práctico que aparece en *Approches de Dieu*.

Aunque, según Maritain, Bergson acaba reduciendo la experiencia mística al sistema de ideas o categorías biologicistas de *L'évolution créatrice*, acepta el testimonio de los místicos cristianos. Por eso, concluye nuestro autor desde este otro punto de vista, "si la teodicea bergsoniana es, en el orden de la demostración y el saber racional, evidentemente muy deficiente, o, por mejor decir, inexistente como racional, sin embargo, esta humildad por la que el filósofo cree a los que han ido y vuelto del país de las cosas divinas, no es sólo un gran testimonio de la jerarquía interna de las sabidurías, sino que le protege también contra los riesgos de error a los que le hubiera sido singularmente difícil escapar con su sola conceptualización filosófica. Sabe desde ahora con certeza que Dios existe, y que es personal, y que es libremente creador. Si los peligros del panteísmo son inherentes a la metafísica bergsoniana, Bergson ha escogido deliberadamente contra el panteísmo" (PhB, OEC I 556). ¿No ha sido acaso Maritain el creador de la célebre distinción entre "bergsonismo de hecho" y "bergsonismo de intención"?

3. El pluralismo filosófico y teológico de nuestro tiempo:

Por un ejercicio de simple exclusión, se podría llamar pluralista a toda filosofía que no sea monista. Desde este punto de vista, excesivamente general, Maritain contempla el pluralismo como una aspiración perfectamente legítima, y designa como sus principios fundamentales de orden intelectual *"ante todo, la afirmación de la realidad y el valor de la Persona, la negación de la identidad hegeliana de lo Posible y de lo Existente, la afirmación de lo contingente y del azar, de la realidad del tiempo y del movimiento, de la realidad de lo nuevo en el cambio, de la originalidad del futuro, del no acabamiento mientras el tiempo exista, del drama del mundo en el que el porvenir está abierto; en una palabra y para decirlo con una fórmula metafísica, la afirmación de que el universo no está en acto puro de inteligibilidad"* (RI, OEC III 306–307).

De lo que se trata aquí, sin embargo, es de analizar el pluralismo metafísico y teológico contemporáneo, aparecido de muy variadas formas en el mundo anglosajón y ligado de hecho al pragmatismo y al antiintelectualismo. Esta dependencia, que no es de naturaleza, se hace patente, por un lado, en una sustitución de la inteligencia por el "sistema vaso-motor y visceral del filósofo" –en último término por los diversos temperamentos nacionales– como regla general de la filosofía, y por el otro, en un curioso fenómeno de ósmosis entre la especulación pura y la "pasión política", que ha impulsado a algunos a definir el pluralismo como "filosofía democrática". Al margen de estas convergencias, sin embargo, la intuición central del pluralismo "pragmáticamente elaborado" es *"la intuición de la realidad del tiempo y del devenir como inmanente a la experiencia y al condicionamiento humano del esfuerzo del entendimiento"* (RetR, OEC IX 288), la primacía del devenir sobre el ser y de la verificación sobre la verdad.

El estudio de WILLIAM JAMES, al que Maritain otorga un interés especial por su "combinación perfectamente definida de puritanismo, romanticismo y empirismo", descubre a nuestro autor las líneas esenciales del método pragmatista y las fuentes de su inspiración.

El método pragmatista exige al filósofo que *"usando de su subjetividad misma para alcanzar el objeto, entre con las cosas en un contacto tan material como sea*

posible, se interese y comprometa su yo en el conocimiento, llene lo real de sus propias potencias de deseo y de emoción, de manera que pueda reencontrarse por doquier en las cosas y juzgar de ellas según sí mismo, según el estado de su actividad y de su sensibilidad a su contacto; se entregará así a una especie de gimnasia emocional, distenderá y dilatará su yo psico-fisiológico a fin de hacer de sí mismo un instrumento de conocimiento" (RI, OEC III 310). Todo análisis se efectuará, por tanto, al margen de la abstracción y del concepto y en el marco de un nominalismo puro. El resultado no será otro, según nuestro autor, que el de un pseudomisticismo empirista, estrictamente opuesto a Hegel y Spinoza, y en el que la influencia de Bergson ha sido explícitamente reconocida.

En lo que toca a su origen, el método pragmatista deriva de "una inspiración moralista": los órdenes especulativo y práctico aparecen fatalmente confundidos en beneficio del segundo; en adelante, será la moral quien controle la metafísica.

Descubrimos ahora –señala Maritain– que los principios que hacían del pluralismo una aspiración legítima no son afirmados porque la inteligencia los discierna sino porque el obrar humano concreto los precisa y postula. Cualesquiera otros que aparezcan exigidos sólo por el análisis racional y no conciernan a la acción, serán por idéntica razón negados: negación de la unidad de orden del universo, de las sustancias, de los géneros y las especies, del Uno Absoluto y Trascendente, de todo lo eterno e intemporal, de lo que no es móvil y sensible, de las necesidades metafísicas y físicas, enfin, de las leyes y realidades sólo accesibles al entendimiento gracias a la abstracción⁽¹¹²⁾.

Así las cosas, si puede hablarse de una Teodicea pluralista, ésta aparecerá

⁽¹¹²⁾ De acuerdo con esta tesis, el filósofo francés precisará: "en cuanto al lugar o situación en que, conforme al sistema tomista de referencia, la inspiración, lo mismo que los principios específicos de la filosofía pragmatista recibirían, debidamente traspuestos, legítima significación, yo quisiera indicar que, para un tomista, la filosofía pragmatista no ocupa su verdadera situación ni en el nivel de la metafísica ni en el de la filosofía de la naturaleza, sino en el nivel de la ética o filosofía moral. No quiero decir que ella nos ofrecería un sistema particular de moral que sería verdadero en la perspectiva tomista –no es ese mi pensamiento–, sino que quiero decir que abarca todos los dominios de las materias filosóficas, y especialmente el proceso del conocimiento –desde el punto de vista práctico– que es propio de la ética, es decir, de la ciencia de los actos humanos.

Estas son las condiciones en que, en la perspectiva tomista, la noción pragmatista de la verdad y de la verificación podría salir mejor librada; porque según las vistas de la escolástica, en el último extremo del orden práctico o moral, la verdad (que radica no en la ciencia, sino en la virtud de prudencia) pierde todo su alcance especulativo y viene a ser enteramente experimental, no teórica; en otros términos, la verdad consiste aquí en acomodarse a lo que se debe hacer, a una acción plenamente integrada, e implica la actividad concertada de la voluntad y de la inteligencia, y debe ser considerada, no como la conformidad del espíritu a lo que es, sino como la conformidad del espíritu con la tendencia recta a la acción" (RetR, OEC IX 288–289).

ante Maritain como un "tipo puro de teología práctica y antiintelectualista". Se afirmará la existencia de Dios por las amplias perspectivas que abre al mundo, por la resonancia que aporta a la metafísica, por la necesidad del ser humano de contar con un aliado poderoso con el que intercambiar servicios, o por los indicios proporcionados por la intensidad y vitalidad de la experiencia religiosa. Pero se trata de un Dios sinónimo de "lo que hay de ideal en las cosas", que existe en el tiempo, finito, ni perfecto ni omnisciente ni todopoderoso, incapaz de crear y que, a la manera del dios hegeliano, sólo puede conocerse "esforzándose por realizarse"; un "camarada celeste", en definitiva, que precisa del hombre para culminar su tarea salvífica del mundo y su lucha contra el mal, y revela a veces su existencia a través de irrupciones bruscas en la historia.

- Para el filósofo francés, por tanto, Dios acaba por convertirse en el universo pragmatista en una especie de "demiurgo finito". No le resulta extraño entonces, que algunos filósofos como JAMES o RENOUVIER no hayan creído suficientemente fundada la afirmación de la necesaria unicidad divina y hayan contemplado el politeísmo como verosímil. En el marco de una curiosa "teología republicana" y de hipótesis espiritistas, Dios compartiría el Olimpo con las "almas desencarnadas" como "primus inter pares".

El juicio maritainiano sobre esta teología con trasfondo brutalmente panteísta, y la conclusión positiva que puede extraerse del análisis de la experiencia histórica de la metafísica pluralista quedan claramente reflejados en el siguiente texto: *"cuanto más elevado y difícil es el problema, más decididos se muestran los filósofos del empirismo absoluto a contentarse con apariencias sensibles interpretadas en función de los únicos postulados de la práctica moral, y a detenerse en las soluciones más groseras e inmediatamente fáciles, a condición de que sean realizables en acción; más se esfuerzan por devenir sicut equus et mulus, quibus non est intellectus. Es natural que se sorprendieran ante las antinomias aparentes que sólo la inteligencia metafísica puede resolver; es natural que su Dios no sea más que una especie de dios de las moscas, el dios fantasma del fenomenismo moral.*

Su experiencia puede, por otra parte, sernos muy provechable al mostrarnos el peligro de las tendencias empiristas y exclusivamente prácticas en materia religiosa, y todo lo que las más áridas discusiones escolásticas representan de valioso para la cultura. Y nos muestra también, como contrapartida, el peligro de una escolástica desecada y de una ortodoxia puramente académica que, incapaces de integrar la realidad de la vida concreta,

la aboquen al absurdo" (RI, OEC III 323).

Si algún papel juegan los resortes pragmatistas para conducirnos a Dios, es decir, *"las más profundas exigencias de la acción humana y las conveniencias psicológicas y morales de una personalidad equilibrada y bien integrada"* es el de poder *"abrir el camino a la demostración racional de la existencia de Dios, apartar los obstáculos y reforzar, no el valor intrínseco de la prueba, sino la interior unidad, la armonía y la seguridad y, en consecuencia, el poder de adhesión del hombre total que capta la demostración intelectual"*. Pero, en realidad, sólo significan *"una preparación extrínseca con relación a la tarea filosófica propiamente dicha. Conciernen, a la vez, a la inteligencia y a la voluntad, mientras que, por el contrario, la metafísica es un conocimiento puramente especulativo e intelectual"* (RetR, OEC IX 275–276).

§3. El examen maritainiano de la Teología Natural de Descartes y sus pruebas de la existencia de Dios:

El propósito maritainiano cuando aborda el estudio de las pruebas cartesianas de la existencia de Dios, no es el de llevar a cabo un análisis minucioso de las mismas que llegue hasta sus últimos detalles, sino tan sólo el de descubrir *"su línea lógica esencial, desentrañar sus supuestos y precisar su valor"* (SD, OEC V 99).

En sí mismas, dichas pruebas constituyen, por razones que ya se verán, la parte más importante de la Teodicea cartesiana. No obstante, seguiremos a Maritain también en su consideración de los atributos divinos según el Cartesio, fundamentalmente en lo referente a su doctrina de la libertad divina y las verdades eternas.

Concluiremos este apartado esbozando los rasgos fundamentales de la exégesis maritainiana, una exégesis tan original como sugerente y no menos contradictoria que la propia teodicea cartesiana.

1. Las pruebas cartesianas de Dios:

Descartes ha propuesto tres caminos posibles para demostrar la existencia de

Dios: por la existencia en nosotros de la idea de lo infinito, por nuestra existencia misma en cuanto que pensamos lo infinito, y por la esencia misma de lo Perfecto que pensamos.

A. LA PRUEBA SACADA DE LA IDEA DE INFINITO:

La primera prueba no ha tenido tanto eco en la historia de la filosofía como la tercera. Con todo, su autor le atribuía gran importancia y verdadero valor demostrativo. Según Maritain, sólo tiene fuerza en el marco de una determinada concepción de las ideas que nuestro autor ha denominado, de forma original aunque basándose en algún texto del propio Descartes, "teoría de las ideas cuadro"⁽¹¹³⁾: *"Descartes, dice, contemplaba las ideas como imágenes o cuadros pintados en el alma y que constituían, en el seno del pensamiento, el objeto inmediato de éste. Ya sean de orden sensible o de orden inteligible, estas ideas convertidas en objetos o cosas no nos hacen conocer, por sí e inmediatamente, más que imágenes trazadas en nuestro pensamiento y que se asemejan a las cosas, –esta es la razón por la cual nuestro entendimiento es infalible cuando se contenta con contemplarlas sin afirmar ni negar nada"* (SD, OEC V 100).

En nuestro capítulo III hemos visto a Maritain intentar establecer de modo adecuado y en el marco de una gnoseología realista, una verdadera teoría del concepto que se alejara de los peligros del idealismo. Insistía sin cesar –precisamente contra la teoría de las ideas cuadro–, en que el concepto era simple objeto "quo" o "in quo" y no objeto "quod" del conocimiento. De acuerdo con la teoría cartesiana, en cambio, los únicos objetos inmediatos de nuestro conocer son las ideas. Varias preguntas surgen entonces acompañadas de sus correspondientes problemas:

¿Cómo estar seguros de la existencia de las cosas? ¿Cómo estar seguros, incluso, de que nuestras ideas representan verdaderas esencias? Si es un hecho que hay ideas materialmente falsas y partimos únicamente del pensamiento y de lo que él contiene, corremos el riesgo de impedir –por un simple prejuicio– todo paso del pensamiento a las cosas. Está en cuestión, por tanto, no sólo el problema de la existencia de las cosas sino

⁽¹¹³⁾ Los textos maritainianos más importantes acerca de las "ideas cuadro" cartesianas son: TR, OEC III cap. II y Nota 50; RI, OEC III caps. II, III y IX; SD, OEC V 100–106 y DBaSTh, OEC VIII 116–125.

el de su misma posibilidad.

La respuesta cartesiana a esta doble cuestión, ya en un primer momento, es muy conocida y nos puede servir de apoyo para una sucinta exposición de la prueba. Mientras contemplo ciertas ideas, su claridad y distinción me impide considerarlas como falsas. Entre ellas, la idea de Infinito sobresale como "la más clara y la más distinta de todas las que están en mi espíritu", la más verdadera por tanto. Nadie dudará de que representa un "real posible": nada puede haber más real que lo perfecto, nada de lo que mi espíritu puede concebir como real y verdadero puede escapar a esta idea. (Una aproximación entre la idea de lo infinito y la de lo perfecto está ya aquí presente).

El siguiente paso será: ¿esta misma idea puede asegurarme que el modelo posible que representa existe? La luz natural del entendimiento, cuya fiabilidad escapa aquí de manera paradójica a todo examen crítico, me asegura que toda causa debe poseer en sí misma, formal o eminentemente, tanta realidad como su efecto. Bastará entonces una aplicación, por lo demás muy significativa, de este corolario del principio de causalidad a la realidad objetiva y perfección de la idea de infinito –en cuanto objeto presente al espíritu– para concluir inmediatamente que el autor de este retrato no puede ser otro que el Infinito mismo. La veracidad del Dios así alcanzado se convertirá al instante en garantía de todo el saber, de la luz natural, del valor de toda idea clara y distinta e incluso, de la existencia del mundo; nada pueden ya aquí "genio maligno" ni "dios engañador" alguno.

La exposición de Descartes es aproximadamente la que sigue:

"En la idea de Dios hay que considerar si hay algo que no haya podido venir de mí mismo. Por el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa y por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si es verdad que hay algo que existe) han sido creadas y producidas. Estas propiedades, no obstante, son tan grandes y eminentes que cuanto más atentamente las considero, menos me persuado de que la idea que tengo de ellas pueda tener su origen únicamente en mí. Y por consiguiente, hay que concluir necesariamente de todo lo que he dicho hasta ahora que Dios existe; ya que, mientras la idea de la sustancia esté en mí, por el hecho de que yo soy una sustancia, no tendría la idea de una sustancia infinita, yo que soy un ser finito, si no hubiera sido puesta en mí por alguna sustancia que fuera

verdaderamente infinita.

Y no me debo imaginar que no concibo el infinito por una verdadera idea, sino sólo por la negación de lo que es finito... ya que, al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita, y que tengo de alguna manera antes en mí la noción de infinito que la de finito, es decir, la de Dios que la de mí mismo. ¿Cómo sería posible que yo pudiera conocer que dudo y deseo, es decir, que me falta algo y que no soy omnipotente, si no tuviera en mí alguna idea de un ser más perfecto que el mío, en comparación del cual conocería los defectos de mi naturaleza?

Y no se puede decir que quizás esta idea de Dios sea materialmente falsa, y que por consiguiente la puedo tener de la nada, es decir, que puede estar en mí porque tengo defectos... ya que, al contrario, siendo esta idea absolutamente clara y distinta y conteniendo en sí más realidad objetiva que ninguna otra, no hay nada que sea de por sí más verdadero, ni que pueda ser menos sospechoso de error y falsedad.

La idea, digo, de este ser soberanamente perfecto e infinito es enteramente verdadera... es tan clara y distinta, porque todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente de real y verdadero y que contiene en sí alguna perfección, está contenido y encerrado enteramente en esta idea.

Puede ser, sin embargo, que yo sea algo más de lo que me imagino y que todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza de un Dios, estén de alguna manera en mí en potencia, aunque no se produzcan todavía... En efecto, experimento que mi conocimiento se acrecienta y perfecciona poco a poco, y no veo nada que le pueda impedir aumentar cada vez más hasta el infinito; siendo así acrecentado y perfeccionado, no veo nada que impida que pueda adquirir por su medio todas las demás perfecciones de la naturaleza divina... Mirando, no obstante, las cosas un poco más de cerca, reconozco que no puede ser así, ya que, primero, aunque fuera verdad que mi conocimiento adquiere todos los días nuevos grados de perfección, y que hubiera en mi naturaleza muchas cosas en potencia que no existen aún actualmente, sin embargo, todos estos añadidos no pertenecen ni dependen de ninguna manera de la idea que tengo de la divinidad, en la cual nada se encuentra sólo en potencia sino que todo está actualmente y en efecto. Incluso, ¿no es un argumento infalible y muy cierto de la imperfección de mi conocimiento el hecho de que se acrecienta poco a poco y aumenta por grados? Más aún, aunque mi conocimiento aumentara

cada vez más, no dejo de concebir que no podría ser actualmente infinito, puesto que no llegaría nunca a un tan alto punto de perfección que no fuera todavía capaz de adquirir algún crecimiento mayor. En cambio, yo concibo a Dios como actualmente infinito en un grado tan alto que no puede añadirse nada a la soberana perfección que posee. Y, enfin, comprendo muy bien que el ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser que existe sólo en potencia, el cual, hablando con propiedad, no es nada, sino sólo un ser formal o actual" ⁽¹¹⁴⁾.

Descartes interpretaba esta prueba como una demostración de la causa por el efecto. Las diferencias respecto a las pruebas tomistas, por ejemplo, son sin embargo evidentes: el efecto del que se parte no es una realidad existente en el mundo sino una idea existente en mi pensamiento, la idea de Infinito, y de cuya realidad objetiva se quiere dar razón. Problemas como el de la existencia del mundo externo o la posibilidad o imposibilidad de una cadena infinita de causas, han sido barridos de un plumazo. De la idea de infinito, que aparece ante la realidad irrevocable de mi cogito como la más clara y distinta, paso inmediatamente a la existencia de Dios como única realidad capaz de causar la perfección representada en aquella.

Para Maritain, no resulta demasiado difícil identificar el error subyacente a esta prueba. En la respuesta de CATERUS al propio Descartes ya estaba indicado y nuestro autor no hará sino seguir esta vía de manera adecuada:

"La realidad objetiva de nuestras ideas no tiene necesidad de causa. El objeto presentado por nuestras ideas no son nuestras ideas, es la cosa convertida en objeto de pensamiento gracias a ellas. Podemos buscar qué causa lleva a las cosas a la condición de objeto presente al espíritu: es el espíritu mismo (usando de lo que ha recibido de las cosas por medio de los sentidos). Pero no hay perfección del objeto que constituya una dualidad con la perfección de la cosa, y buscar la causa de la perfección propia del

⁽¹¹⁴⁾ *III Méditation*, en *Oeuvres de Descartes* publiées par Charles ADAM et Paul TANNERY (XII vol., 1897–1910), vol. IX, pp. 35–38.

En la presentación del argumento que acabo de citar, las ideas de infinito y perfecto se entrecruzan constantemente. Puede encontrarse una exposición cartesiana de esta misma prueba, centrada exclusivamente en la idea de lo perfecto, en los *Principes de philosophie*, A–I IX, 11^{ère} partie, pág. 33.

objeto presente en la idea, es buscar la causa de la perfección de la cosa misma, puesto que el objeto es la cosa y no la idea. Buscar la causa de la omni perfección presente al espíritu (de un modo imperfecto) por la idea de Dios, es, si Dios existe, buscar la causa de la omni perfección de Dios mismo; o bien, si Dios no existe, buscar la causa de un puro posible o incluso de un ser de razón presente al espíritu, es decir, de algo que, no teniendo otra existencia en acto que la de ser pensado, no tiene como causa sino el espíritu y las realidades existentes de las que se ha extraído primeramente su idea. Descartes ha escogido como efecto, para buscar la causa, aquello mismo que no es efecto (ni cuadro, ni retrato), sino objeto (presente al espíritu por medio de una idea que en sí misma no es, a no ser reflexivamente, objeto de conocimiento)" (SD, OEC V 110–111).

- Pero además, según nuestro autor la marcha del espíritu cartesiano no escapa al reproche de "círculo vicioso": *"esta verdad –Dios existe–, dice, es ella misma una conclusión demostrada, y cuando no estoy actualmente ante la evidencia de la demostración que la establece, no me encuentro, en buena lógica cartesiana, libre de sufrir respecto a este tema la incertidumbre introducida por la hipótesis del genio maligno"* (TR, OEC III 635–636. –Nota 43–).

El argumento, por tanto, no concluye legítimamente.

B. LA PRUEBA BASADA EN EL EXISTENTE POSEEDOR DE LA IDEA DE INFINITO:

En la segunda prueba, Descartes sigue también la vía de la causalidad, pero parte de un origen distinto: no ya la idea de infinito y sus perfecciones, sino el sujeto portador de ese mismo retrato.

Ahora, dice, *"quiero considerar si yo mismo, que tengo esta idea de Dios, podría existir en caso de que Dios no existiera. Y me pregunto, ¿de quien recibiría mi existencia? Quizás de mí mismo, o de mis padres, o bien de algunas otras causas menos perfectas que Dios; ya que no se puede imaginar nada más perfecto, ni incluso igual a Él.*

Ahora bien, si yo fuera independiente de todo lo demás y el autor de

mi propio ser, no dudaría de ninguna cosa, no concebiría deseos y, en fin, no me faltaría ninguna perfección, ya que me habría dado a mí mismo todas las perfecciones de las que tengo idea, y sería así Dios...

Aunque pueda suponer que quizá yo haya sido siempre como soy ahora, no podría evitar la fuerza del razonamiento ni dejar de conocer que es necesario que Dios sea el autor de mi existencia. todo el tiempo de mi vida puede ser dividido en una infinidad de partes, cada una de las cuales no depende de ninguna manera de las otras; así, del hecho de que un momento antes yo haya sido, no se sigue que yo deba ser ahora si no es porque en este momento alguna causa me produce, me crea y me conserva.

En efecto, es algo muy claro y evidente (para todos los que consideren con atención la naturaleza del tiempo) que una sustancia, para ser conservada en todos los momentos que dure, tiene necesidad del mismo poder y de la misma acción, que sería necesaria para producirla y crearla de nuevo, si ella no existiera todavía. De manera que la luz natural nos hace ver claramente que la conservación y la creación no difieren más que en relación a nuestra manera de pensar y no de hecho. Sólo es preciso, por tanto, que me interrogué a mí mismo para saber si poseo algún poder y alguna virtud que sea capaz de hacer que yo, que existo ahora, exista también en el futuro: ya que, puesto que no soy más que una cosa que piensa (o al menos puesto que no se trata hasta el momento más que de esta parte de mí mismo), si una tal potencia residiera en mí, debería ciertamente al menos pensarla y tener conocimiento de ella; pero no siento nada de ello en mí y por esto conozco evidentemente que dependo de algún ser diferente de mí.

Puede ser también que este ser del que dependo, no fuera lo que llamo Dios y que yo sea producido, o por mis padres, o por algunas otras causas menos perfectas que Él. Sin embargo, esto no puede ser así, puesto que, como ya he dicho antes, es evidente que debe haber al menos tanta realidad en la causa como en su efecto. Y puesto que soy una cosa que piensa y tengo alguna idea de Dios, cualquiera que sea la causa a la que se atribuye mi naturaleza, es necesario confesar que debe ser, paralelamente, una cosa que piensa y poseer en sí la idea de todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza divina. Luego, se puede investigar si esta causa tiene su origen y su existencia en sí misma o en alguna otra cosa. Ya que si la tiene en sí misma, se sigue, por las razones que he alegado antes, que debe ser Dios, puesto que teniendo la virtud de ser y existir por sí, debe

tener también sin duda la potencia de poseer actualmente todas las perfecciones cuyas ideas concibe, es decir, todas las que yo concibo existir en Dios. Si recibe su existencia de alguna otra causa distinta de sí, se preguntará, por la misma razón, de esta segunda causa, si es por sí o por otra cosa, hasta que, de grado en grado, se llegue al fin a una causa última que encontraré ser Dios. Es evidente que no puede haber progreso hasta el infinito, ya que no se trata tanto aquí de la causa que me ha producido en otro momento, cuanto de la que me conserva en el presente"⁽¹¹⁵⁾.

Podría parecer que en esta prueba se trata de una simple variación de la segunda vía tomista, donde cualquier existencia –incluida la mía propia– serviría como punto de partida. Maritain considera, sin embargo, la prueba cartesiana como "original": no se pregunta Descartes por la causa primera del ser, sino "por la causa de mi ser en tanto que pienso la idea de Dios". Esta, aparentemente, pequeña diferencia determina un origen y un proceder totalmente distintos, también en este caso, al de las pruebas tomistas tradicionales: yo, sujeto pensante que poseo en mí "como objeto de pensamiento" el retrato del Infinito con todos sus rasgos de perfección, pero que no he sido capaz de autonecedérmelos como "existentes", no habré sido capaz tampoco, "a fortiori", de ser causa de mí mismo en el ser. Es necesario, por tanto, que exista Alguien, causa de mi ser y de la idea de Infinito que poseo, Infinito a su vez y causa, de alguna manera, de mí mismo.

Nuestro autor realiza, en este punto, algunas observaciones de indudable interés para nosotros y que ofrecen una idea más acerca de las relaciones entre Descartes y la Escolástica:

a) En primer lugar, ¿por qué ese interés cartesiano tan acentuado en ligar a la existencia del sujeto pensante la posesión de la idea de infinito?

Porque para él –a diferencia, de nuevo, de las vías tomistas– en la demostración de Dios por sus efectos no se requiere sólo una previa definición nominal de Dios, una noción común sobre el sentido de la palabra Dios en la que todos convengan,

⁽¹¹⁵⁾ III *Méditation.*, A·T IX, pp. 38–40.

sino que se exige el equivalente de una definición real, una especie de revelación anterior de su naturaleza que, tomada como efecto, es en realidad el punto de apoyo del que parte la prueba. Desde aquí, serán las exigencias propias de la idea de dios misma quienes nos muevan.

Con este recurso, además, evita Descartes enfocar la posibilidad de una serie infinita de causas eventuales, en la que por otra parte creía. Lejos de interpretar adecuadamente la respuesta tomista a esta cuestión, en la prueba cartesiana, dirá Maritain, la idea de Dios *"determina desde el principio una condición que debe ser satisfecha por la solución del problema: la causa buscada de mi ser debe tener, también ella, la idea de la soberana perfección, –y además, la infinita realidad que corresponde a esta idea. Desde luego no puede ser sino primera. Inmediatamente pues, paso de mí –que pienso a Dios– a mi causa, que es Dios a quien yo así pienso. Y si se suponen causas intermediarias, conducen todas a una primera, no porque una regresión al infinito en la serie de razones de ser sea imposible, sino porque la primera está allí desde el origen, representada por su idea y exigida por ella"* (SD, OEC V 114).

b) En segundo lugar, ¿cómo responde Descartes a la objeción que plantea la posibilidad de que mi ser haya existido siempre?

Utilizando y deformando la doctrina clásica que contempla la conservación de las cosas en su ser en el mismo acto intemporal que su creación. En la perspectiva cartesiana, la noción de contingencia ha sido sustituida por la noción física de "discontinuidad en el tiempo" para concluir en una teoría que, sin dejar de ser original, considera las cosas como necesitadas de constante causación. De este modo, lo que debería concebirse como una "creación continuada" deriva, según Maritain, en un "tejido de creaciones sucesivas".

c) Por último, nuestro autor considera la noción de "causa sui" que aparece al final de esta segunda prueba, para negarle todo su valor. Ya había sido empleada por Suárez, pero si tiene cabida en el orden operativo, en el que cada cual es causa de su propio obrar, no tiene sentido alguno en el orden entitativo aunque se debilite la expresión. Sólo puede explicarse por el inmenso potencial de univocidad de la Teodicea

cartesiana: *"Dios es concebido como un Yo infinitamente grande que sería así causa de sí mismo"* (SD, OEC V 116). Nada hay de extraño, por tanto, en que tras sus largas explicaciones a Arnauld en las Meditaciones, Descartes confiese no poder concebir el "por sí" de la existencia divina sino por un paso al límite de la idea de causa eficiente; cualquier parecido con la verdadera analogía –concluirá Maritain– es pura coincidencia.

C. EL LLAMADO "ARGUMENTO ONTOLOGICO":

La tercera prueba, la de mayor relevancia histórica, es la prueba ontológica. En la exégesis maritainiana, es como un segundo punto de partida absoluto de la filosofía cartesiana, después del descubrimiento del "cogito". De hecho, aunque desde el punto de vista lógico ocupe el primer lugar entre las pruebas, se presentó al espíritu de Descartes en última instancia y al tiempo que meditaba sobre las esencias geométricas y las necesidades racionales que ellas implicaban⁽¹¹⁶⁾.

Pero, ¿cómo se articulan estos dos orígenes absolutos? Según nuestro autor, la aspiración del espíritu del Cartesio es su convergencia en el límite "en una misma apercepción que trascendería todo discurso". Reaparece por aquí el imposible "angelismo cartesiano": imposible porque, aunque sólo se considera la idea de Dios en su puro contenido y exigencias inteligibles, y despojada de todo envoltorio, la prueba ontológica *"jamás dejará de ser un razonamiento para moverse en intuición"* (SD, OEC V 119).

El desarrollo de la prueba, de sobra conocido, puede resumirse brevemente como sigue: de la misma manera que la de cualquier figura geométrica o número, puedo extraer del tesoro de mi espíritu la idea de Dios. Se trata de la idea de un "ser soberanamente perfecto". La existencia, que es la primera de todas las perfecciones y aquella sin la cual las demás no pueden darse, se halla incluida sin duda en esta noción como una exigencia primordial: de acuerdo con la lógica de lo Perfecto, resultaría contradictorio

⁽¹¹⁶⁾ Esta coincidencia y el hecho de que la prueba ontológica aparezca en medio de la Quinta Meditación cartesiana, "Sobre la esencia de las cosas corporales" (A-T IX, pp. 51-54), resultan ser para Maritain, datos altamente significativos. Por un lado, revelan que la existencia de Dios y las verdades matemáticas están, en Descartes, en el mismo plano de inteligibilidad; por el otro, que el mecanicismo cartesiano asigna idéntico género de evidencia a la intuición geométrica de la materia que a la cuasi-intuición de la existencia de Dios.

suponer algo "infinitamente perfecto" al que faltara la perfección del existir.

"Cuando el pensamiento examina las diversas ideas o nociones que están en sí mismo, dice Descartes, y encuentra la de un ser omnisciente, todopoderoso y extremadamente perfecto..., juzga fácilmente, percibiéndolo en esta idea, que Dios, que es este ser omnipotente, es o existe... De la misma manera que ve que está necesariamente incluido en la idea que tiene del triángulo que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, del solo hecho de que percibe que la existencia necesaria y eterna está comprendida en la idea que tiene de un Ser omnipotente, debe concluir que este Ser omnipotente es o existe"⁽¹¹⁷⁾.

Descartes es consciente de la singularidad del caso: ha aprendido de sus maestros escolásticos que en todo lo que no es Dios, la esencia y la existencia difieren. En Dios, en cambio, son idénticos en virtud de un privilegio único de la naturaleza divina. Pero por un desplazamiento lógico, lo que en la escolástica era conclusión y cima de la teología natural, en la filosofía cartesiana es base y llave de su Teodicea y punto de partida virtual de la prueba ontológica. Del hecho de que yo no pueda concebir montaña sin valle, no se sigue que existan en el mundo montañas y valles, sino que existan o no, son inseparables. Muy distinto es el caso de Dios: no puede ser concebido sino como existente, la existencia es inseparable de Él; luego "existe verdaderamente".

Ninguno de los pasos dados por Descartes podría ser rechazado, y sin embargo, pese a su conclusión, no ha demostrado en realidad la existencia de Dios. ¿Dónde radica el sofisma? Maritain dirá que de las aseveraciones cartesianas *"no se sigue que lo Perfecto existe; se sigue solamente que la existencia como simplemente representada es inseparable de Él como simplemente representado; dicho de otra manera, que en el objeto de pensamiento <Perfecto> está necesariamente el objeto de pensamiento <existencia>, sin que se sepa de ninguna manera, por ello, si uno y otro objeto de pensamiento existen*

⁽¹¹⁷⁾ *Principes*, lièvre, partie, A–T IX, pág. 31.

He preferido citar esta presentación de la prueba, por su brevedad. Se trata de un argumento de sobre conocido y no creo necesario reproducir la larguísima exposición de Descartes en la Quinta Meditación.

verdaderamente" (SD, OEC V 121)⁽¹¹⁸⁾.

La prueba ontológica ha tenido eco muy diverso en la historia de la filosofía. Nadie duda, sin embargo, que en algunas épocas muy concretas –la de Descartes es el ejemplo genuino– contribuyó a desviar a la metafísica del camino hasta entonces trazado. No es extraño. Lejos de ser una simple "falsa prueba" de la existencia de Dios, constituye todo un compendio abreviado y densísimo de metafísica. Sus objetores, conscientes de ello, se apresuraron a rechazarla: Santo Tomás y Cayetano, por un lado, y cinco siglos después Kant, han sido sus más renombrados detractores. Un análisis de estas objeciones, tal y como Maritain las contempla, nos ayudará a penetrar más profundamente en el nudo de la prueba y a comprender algunas razones de su relevancia histórica.

a) El ataque más certero contra la tercera prueba cartesiana procede de SANTO TOMÁS DE AQUINO y se anticipó históricamente a la misma con ocasión de la demostración de la ineficacia del argumento ontológico de S. Anselmo. Aunque ambos argumentos no deben confundirse –el acento personal de Descartes y de Anselmo es muy distinto–, son del mismo tipo y siguen básicamente el mismo movimiento lógico⁽¹¹⁹⁾.

⁽¹¹⁸⁾ En la *Petite Logique*, Maritain ya había identificado el error del argumento ontológico cartesiano como una infracción de la Regla II de la "suppositio": "en una buena consecuencia el modo de existencia en relación al cual es tomada la suppositio no debe variar del antecedente al consecuente".

"El argumento llamado ontológico, por el que Descartes pensaba demostrar la existencia de Dios a partir de la sola idea del ser perfecto (y no a partir de algo existente) peca contra esta regla, pasando de la existencia ideal a la existencia real:

(I) El ser perfecto existe necesariamente;

(II) ahora bien, Dios es el ser perfecto.

(III) Luego Dios existe necesariamente.

La proposición (I) resulta necesariamente de la sola idea del ser perfecto si la palabra <existe> concierne a la existencia ideal, pero no si concierne a la existencia real. Significa que este objeto de pensamiento que llamo ser perfecto tiene, entre sus notas constitutivas –exista o no realmente– este objeto de pensamiento que llamo <existencia necesaria> (sin que sepa si esta existencia representada es una existencia ejercida). En la proposición (II) el sujeto (Dios) hace referencia, de igual modo, a la existencia ideal (Descartes no ha demostrado que Dios exista realmente como Ser perfecto; parte, al contrario, de la sola noción de Dios, o del principio de que Dios existe idealmente, en nuestro pensamiento, como ser perfecto). Pero en la proposición (III), este mismo sujeto hace referencia a la existencia real. No podía concluir, al contrario, más que en la existencia necesaria de Dios en la existencia ideal. En otros términos, su argumento muestra solamente que Dios existe necesariamente, si es que existe" (EPh II, OEC II 370–371).

⁽¹¹⁹⁾ Acerca de la filiación histórica de Descartes respecto a S. Anselmo, nuestro autor se ha unido a las conclusiones de E. GILSON en su obra *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, (pág. 42 y 2ª parte, cap. IV). Parece probable que Descartes no haya leído el *Proslogion* y conociera

Con esta convicción, Maritain considera suficiente una transposición de la crítica tomista en función de la prueba cartesiana para revelar el sofisma que subyace a cualquier argumento de tipo "ontológico".

Pues bien, según la crítica tomista, aun admitiendo que podamos extraer de nuestro espíritu la idea de Dios como la de un "ser soberanamente perfecto", lo que esta idea presenta no tiene por qué existir en la realidad; la única existencia que aparece aquí es una "existencia ideal", "objeto de la simple aprehensión". Sólo si se supone con anterioridad que existe en la realidad algo que responde a la idea de un ser soberanamente perfecto, puede ligarse de hecho la existencia real a esa idea como inseparables una de otra.

Algunas precisiones de CAYETANO, que Maritain recoge también, contribuyen a clarificar más el asunto: quien insiste en la necesaria inclusión de la existencia actual como nota integrante ineludible de la idea de "ser soberanamente perfecto" y pretende deducir de aquí la existencia de Dios –dirá el Comentarista del Aquinate– ignora que en ningún momento escapa del puro "orden de la representación", ni deja de considerar dicha existencia "ut significata"; hace abstracción, por tanto, de la existencia "in actu

el argumento anselmiano sólo por la crítica tomista o, a lo sumo, por medio de Mersenne.

Sea como fuere, lo cierto es que Maritain no ha creído necesaria una confrontación de los argumentos cartesiano y anselmiano, y si lo ha hecho, no ha descubierto diferencias notables a no ser en las particularidades que cada uno de ellos impone a su prueba y en su orientación última: *"en lo que concierne a la significación intrínseca del argumento, es evidente que el movimiento lógico es el mismo en S. Anselmo y en Descartes. Sin embargo, el acento personal es, en nuestra opinión, muy diferente. El argumento de S. Anselmo es un argumento de contemplativo, ha nacido en la plegaria; y si carece, filosóficamente, de valor demostrativo, psicológicamente aparece como una especie de anticipación –en un espíritu que conocía ya a Dios por la fe y que vive de la fe– de un conocimiento más luminoso, apercepción que hace sentir qué absurdo sería que un tal Ser no existiera. La desgracia ha sido querer expresar y justificar racionalmente esta apercepción. El argumento de Descartes es también un argumento de gran intuitivo, pero de geometra intuitivo; y tiene un valor propiamente racionalista que está ausente del argumento anselmiano.*

Por otra parte, la prueba cartesiana no tarda mucho en orientarse hacia esta POTENCIA INFINITA por la cual Dios es, de alguna manera, causa de sí mismo, y que hemos encontrado a propósito de la segunda prueba de las Meditaciones. ¿Es una exigencia esencial del argumento ontológico tal y como Descartes lo entiende? ¿Es una explicación añadida, por la que Descartes recae en un sistema de ideas aparte? En todo caso, E. GILSON tiene razón en notar que la idea de Dios así introducida en la metafísica moderna es nueva tanto en relación a San Anselmo como a Santo Tomás.

Ocurre como si la idea clara y distinta del ser perfecto asegurara ya al filósofo que este ser goza al menos de una existencia posible, concebida como un comienzo de existencia actual. Desde luego, la consideración de la potencia infinita de un tal ser bastará para mostrar que goza de una existencia verdadera y plenamente actual... Así, para Descartes, la idea de Dios nos hace, por así decir, tomar conciencia de la manera en que se pone a sí mismo en el ser" (SD, OFC V 203-204 –Nota 171–).

ejército".

La inferencia no prospera pues transita ilegítimamente de la representación al ser ("significari et cogitari ad esse non valet argumentum"). Por nombres o por ideas significamos a las cosas como "concebidas" y nos mantenemos aún en la primera operación del espíritu, la "simple aprehensión"; únicamente cuando las expresamos por verbos o por juicios, como efectuadas, alcanzamos la existencia detentada "ut exercita" por un determinado sujeto. En el primer caso, podemos afirmar que "la existencia no existe" y no incurrimos en contradicción; en el segundo, no podemos de ninguna manera decir que "lo que existe, no existe" sin caer en el más grosero de los absurdos.

Según Maritain, Santo Tomás descifra definitivamente la clave escondida en el argumento ontológico a través de una breve fórmula ya conocida para nosotros: "nos non scimus de Deo quid est". La tercera prueba cartesiana confunde una verdad inmediatamente evidente "en sí misma" con una verdad de evidencia inmediata "para nosotros": la existencia de Dios pertenece al primer género de juicios "per se notae" en cuanto que el acto de existir de Dios está incluido en el constitutivo de su esencia, pero puesto que la esencia divina no es accesible a l hombre en su estado actual, no puede ser alcanzada por intuición inmediata sino por demostración y tras algunos razonamientos que ni siquiera todos comprenden adecuadamente. No se trata, por tanto, de una verdad inmediatamente evidente para nosotros.

Si hubiera que imaginar una situación concreta en la que el argumento tuviera alguna incidencia, tal estado sería el de bienaventuranza: "la existencia de dios, dirá nuestro autor, *es una verdad evidente por sí misma para los sabios del cielo... El argumento ontológico, o más bien la intuición inmediata de la que es el sustitutivo (ya que entonces no habrá necesidad de razonar) no vale más que para la idea de Dios de la que gozaremos en la visión beatífica, pero incluso entonces, precisamente no habrá ya necesidad alguna de la idea de Dios, y toda idea de Dios permanecerá impotente para hacernos ver a Dios tal cual es; no será por una idea, por muy angélica que sea, será por la esencia divina misma por la que Dios será conocido*" (SD, OEC V 126).

b) Algunos siglos más tarde, KANT acertó también a reconocer la debilidad del argumento y la impotencia, en general, de todo proceso puramente

analítico para alcanzar la existencia de Dios. Su crítica, sin embargo, se asoció desde el principio a una teoría errónea de la existencia que, además de viciar sus doctrinas sobre el concepto y el juicio, le indujo a afirmar que las pruebas de la existencia de Dios que parten de sus efectos suponían el argumento ontológico y eran, por tanto, tan falaces como él.

Para Kant, el concepto de existencia es un concepto puro que no añade nada al sujeto; en modo alguno puede considerarse, por tanto, como un predicado. Se limita a ser un doblaje de la existencialidad empírica de la intuición: "no hay nada más en cien táleros existentes que en cien táleros posibles".

Respecto a esta precisión kantiana, Maritain se pregunta: pero, ¿no vale más un perro vivo que un león muerto?, ¿qué debe contener una verdadera teoría de la existencia para dar razón de todas sus peculiaridades? Porque, si es cierto que en el orden de las esencias la existencia actual no añade nada a la naturaleza que actualiza, no lo es menos que, fuera de este orden, le añade "algo evidentemente real e inteligible" sacándola de la nada. La noción de existencia posee un valor inteligible específico y constituye una perfección eminente ligada al acto de todos los actos, al existir. Por eso, aunque la existencia actual afecta a la línea de la esencia de manera contingente, es un error pensar que el concepto de "cien táleros posibles" y el de "cien táleros actuales" es el mismo. Este último viene constituido por un "complejo nocional" de los conceptos de "tálero" y de "existencia actual", concepto de existencia que deriva aquí de la simple aprehensión y que sólo envuelve a la existencia como quiddidad ("ut significata").

Si traspasamos ahora el marco de la operación abstractiva –en el que se juega la validez del argumento ontológico sin que Kant haya acabado de verlo– y entramos en el ámbito del juicio, las cosas cambian radicalmente. En lugar de concebir "cien táleros actuales", afirmaremos: "hay cien táleros". En la síntesis de conceptos que aquí se produce, de una manera totalmente "original e irreductible", y que constituye la segunda operación del espíritu, la existencia actual a la que nos referimos no es ahora contemplada como una naturaleza inteligible, sino afirmada como "acto de efectuación" de un sujeto, que pasa así a detentarla "ut exereita". ¿No era éste el privilegio del juicio en su función propiamente existencial?

La conclusión de nuestro autor sobre la crítica kantiana es clara: *"rechazando ver en el juicio una composición de nociones (composición de un tipo*

único y específico), contemplando el juicio como la eclosión, si se puede decir, de una intuición en un concepto, Kant no podía ver la diferencia radical que distingue la simple aprehensión y el juicio, la concepción y la aserción. Esto es lo que vicia su crítica del argumento ontológico" (SD, OEC V 129).

En todo caso, queda que el argumento llamado "ontológico" es también falaz y que, por tanto, ninguna de las tres pruebas cartesianas alcanza, según Maritain, su propósito.

2. Los atributos divinos en la Teodicea cartesiana:

Una vez "demostrada" la existencia de Dios y garantizada la fundamentación de la ciencia, el interés cartesiano por la Teodicea decae de manera sintomática. A partir de ahora, se ceñirá exclusivamente al estudio de la veracidad divina, su libertad y su inmutabilidad. Al decir de Maritain, no tanto por su importancia en sí mismas sino por lo que suponía de apoyo para la metafísica y la física.

En medio de esta "pobreza" temática, el punto más interesante y también el más polémico es el de la libertad divina y las verdades eternas. A través de él quedarán perfilados también los demás atributos.

La clásica cuestión de las verdades eternas, en la manera en que Descartes la interpreta, se plantea como un conflicto contra la libertad e independencia divinas: ¿acaso puede haber una verdad que preceda al conocimiento de Dios? La respuesta cartesiana consiste en fundamentar la eternidad de dichas verdades en la inmutabilidad divina y admitir, a la vez, su contingencia en relación con la "soberana libertad del Creador"; en última instancia, todo dependerá de su libérrima voluntad, capaz de hacer posibles círculos cuadrados y de dotarnos del entendimiento adecuado para conocerlos.

Maritain sugiere que esta teoría cartesiana podría derivar de algunas opiniones teológicas de VAZQUEZ –rechazadas por Juan de Santo Tomás– acerca de la posibilidad de que en la visión beatífica se contemplen seres creables. Responder afirmativamente a esta cuestión sería, en opinión de Vázquez, establecer una conexión necesaria entre la esencia

divina y lo creable, de tal modo que si la posibilidad de las criaturas se hiciera imposible, la esencia divina desaparecería también con ella. Para mantener la independencia de la esencia de Dios, Vázquez responderá, por tanto, negativamente.

De acuerdo con esta hipótesis, si Dios es absolutamente libre de crear lo que le plazca, pensaría Descartes, es porque las verdades eternas no están más unidas a su esencia que las demás criaturas.

Frente a esta postura, la propuesta maritainiana enfoca la cuestión de manera bien distinta: *"no decimos, ciertamente, que la inteligencia divina dependa de las verdades eternas, que esté determinada por ellas y que les esté sometida. El único objeto que la especifica es la esencia divina, que es la intelección divina misma. Decimos que, viendo en esta esencia todos los modos de participación que admite, la inteligencia divina conoce y determina todas las criaturas posibles y todas las verdades que les conciernen, y que dependen de tal manera de Dios que sería necesario, para que ellas cambiaran, que la esencia de Dios mismo cambiara"* (SD, OEC V 135).

Las opiniones de nuestro autor en este punto, se fundamentan en la respuesta de JUAN DE SANTO TOMAS en la polémica con Vázquez antes mencionada. Según aquél, el afirmar una conexión necesaria entre la posibilidad de las cosas y la Verdad primera no daña en absoluto la independencia y trascendencia divinas, antes al contrario, manifiesta con más fuerza, si cabe, la dependencia de lo creable respecto a la esencia de Dios y el dominio de la Causa increada sobre sus efectos.

El antropomorfismo cartesiano que suponía que la necesidad de las verdades eternas afecta por igual a Dios y al hombre queda, de este modo, también rechazado. Es, en realidad, la eterna verdad de los primeros principios y las necesidades inteligibles la que *"depende de la necesidad divina, del conocimiento que Dios tiene necesariamente de su infinitamente necesaria esencia, y que llega a todo lo posible y lo creable, no como sobre un objeto especificador, sino como sobre un objeto especificado y materialmente alcanzado"* (SD, OEC V 137-138).

Las verdades eternas son verdades creadas, puesto que alcanzan a la creabilidad misma de las cosas y a su posibilidad formal, pero ésta no tiene realidad alguna fuera de Dios, es una mera denominación extrínseca que expresa su no-respuesta a la creación, y procede de la esencia de Dios, en donde se halla la verdadera posibilidad radical

y activa de las cosas. El error cartesiano radica, según Maritain, en contemplar las verdades eternas como si fueran "cosas creadas" y confundir con lo creado lo "creable" y lo "posible"⁽¹²⁰⁾.

En definitiva, dice nuestro filósofo, *"todo discurre como si para Descartes, la idea de una esencia o de un posible fuera la imagen de un doble que ciertamente no existe, pero que, sin embargo, siendo algo real, no es completamente inexistente..."*

Según el presupuesto del que hablamos, por una especie de platonismo de matemático del que Descartes puede que no haya tenido nunca conciencia, lo ideal estaría así dotado de un no sé qué comienzo o qué virtualidad de existencia. Se explicaría entonces cómo el filósofo puede tomar a las verdades eternas por criaturas, por cosas que Dios ha hecho, como modelos eternos que trazaría a su gusto y que tendría en su pensamiento una especie de existencia creada" (SD, OEC V 139).

Por lo demás, esta equiparación de las verdades eternas con las cosas creadas, hasta transformarlas en también creadas y contingentes, no es fácilmente conciliable con su "inmutabilidad", procedente de la inmutabilidad misma de Dios, según Descartes; de hecho, resulta extraño pensar que la inmutabilidad de Dios pase a sus criaturas.

Sin embargo, esta peculiaridad cartesiana se repite en el caso de realidades propiamente creadas como el movimiento y la cantidad de movimiento: si ésta no varía, ello se debe a que Dios no cambia. De nuevo, concluirá Maritain, las propiedades de la naturaleza divina han actuado en Descartes de punto de apoyo para la ciencia, aún a costa de la Teodicea⁽¹²¹⁾.

⁽¹²⁰⁾ Esta confusión tiene, en opinión del filósofo tomista, consecuencias más graves de lo que parece para la Teodicea cartesiana. De ella *"se sigue que estas verdades eternas, y que principios como el principio de identidad y toda necesidad metafísica en general, no tienen valor más que para este mundo tal como Dios lo ha querido crear. En rigor lógico, por consiguiente, no tenemos derecho de servirnos de ellos para conocer al Ser increado, quien los supera hasta el infinito. Es una especie de kantismo anticipado, un agnosticismo dos veces absurdo, puesto que nos prohíbe conocer a Dios fundándose sobre Dios mismo. Pero, a fin de cuentas, es hacia aquí a donde tiende Descartes. Poco importa que se contradiga a sí mismo sirviéndose, en otra parte, del principio de identidad para establecer la existencia de Dios, y reproduciendo, de una manera muy débil por lo demás, la doctrina clásica de las perfecciones divinas: no es más que una contradicción entre otras muchas" (EPhM, OEC II 844-845).*

⁽¹²¹⁾ A este respecto, la metafísica de las verdades eternas puede también ser interpretada como expresión del deseo cartesiano de liberar a la física de las causas finales. Así lo hace Maritain: *"para Descartes, Dios no obra por fines, no ordena las cosas unas a otras como medios a fines, porque no hay, para su voluntad, un orden de la sabiduría que seguir, porque no hay en Él distinción virtual o de razón entre inteligencia y voluntad, porque*

3. Una visión crítica de la Teodicea cartesiana:

La exposición general de la Teodicea cartesiana que acabo de realizar siguiendo a Maritain, revela con suficiente claridad, por un lado, la escasa atención de Descartes a este tipo de cuestiones –con la excepción quizá de la demostración de la existencia de Dios– y, por el otro, el papel meramente subsidiario y casi instrumental a ella otorgado en provecho de otras "disciplinas" de la filosofía. Teniendo esto en cuenta, no debe sorprender el que un saber que no goza de la necesaria autonomía para desenvolverse por sí mismo, sino que constantemente dirige su mirada a otras parcelas de conocimiento y carece del equipamiento adecuado a su elevado objeto, se encuentre plagado de contradicciones e incoherencias internas. Es que, en el fondo, no tiene un centro de gravedad homogéneo y estable.

Dispuesto a elaborar una visión crítica de la Teodicea cartesiana, Maritain no ha dejado de considerar ninguno de estos aspectos, aún a costa de que su exégesis pueda parecer tan contradictoria como aquello mismo que juzga. Quizá por ello, sea tan original y sugerente: en un sentido, en la línea de la idea de lo perfecto, el cartesianismo camina –según nuestro autor– hacia la univocidad y el ontologismo; en el otro, en la línea de lo infinito, hacia la equivocidad y el agnosticismo.

A. Carente del instrumento preciso de la analogía, Descartes concibe a Dios como una suma o integral de las perfecciones humanas elevadas al absoluto en una especie de progresión geométrica, de "passage à la limite". Esta suerte de aplicación geométrica de la analogía, que transforma la Teología Natural desde sus raíces en la línea del univocismo, ha sido perfectamente captada por nuestro autor y debidamente denunciada. Parafraseando a M. T. L. PENIDO, dirá: *"la similitud analógica tal y como la considera el filósofo no es (como la que estudia la mayor parte del tiempo el naturalista) la participación desigual en una misma perfección genérica o específica, sino una semejanza de relaciones que enlaza esencias diversas. Es de un interés capital advertir, que el deslizamiento hacia la univocidad antropomórfica en teología se produce casi siempre en medio de esta*

obra por pura eficiencia de libertad" (SD, OFC V 140) .

gradación pseudoanalógica. Se toma una perfección creada, se la hace crecer indefinidamente en la misma línea, y se dice: he aquí la vía de la eminencia, la perfección divina se encuentra al final. Error total. La metafísica no es esto; esto es física, es teología cuantitativa.

A causa de su naturaleza esencialmente analógica, no es en la misma línea (del análogo creado), es en otra línea, en la del acto puro, en la que las perfecciones trascendentales pueden pasar al absoluto. Entonces, es posible una metafísica de la realidad divina" (SD, OEC V 143-144).

El antropomorfismo, por lo demás inconsciente, de Descartes, interviene en él tanto para concebir de un modo inadecuado algo que se afirma, como para negar algo que se ha concebido mal: la noción de "causa sui", la teoría de las verdades eternas, la misma prueba ontológica son síntomas claros de una concepción unívoca del ser, que tendría su lógica continuidad teológica en el ontologismo de Malebranche o en la doctrina espinosista de la única sustancia.

B. En Descartes, se trata sin embargo de un antropomorfismo contra corriente. No sólo quiere ser respetuoso con la trascendencia divina, de acuerdo con la enseñanza tradicional, sino que ante su sensibilidad filosófica y su propio pensamiento, el antropomorfismo aparece como una actitud repugnante y absurda: ningún ser finito podría ser capaz de abarcar lo infinito. (A este respecto, el propio Maritain ha identificado como aportación más propiamente personal de la Teodicea cartesiana, "*su pretensión de honrar a Dios colocándolo más allá de lo inteligible*" ("EPH", OEC II 839).

¿Qué quiere decir entonces Descartes cuando afirma que la idea de infinito es "la más clara y distinta" de todas nuestras ideas? Según nuestro autor, que no ve otra exégesis posible, "*es preciso recordar aquí que la idea, para Descartes, no es un medio por el que nuestro conocimiento alcance directamente el objeto, sino más bien el término mismo de la operación cognoscitiva. Y a menos de suponerle en contradicción flagrante con su noción fundamental de las ideas claras, hay que admitir que a sus ojos la claridad de esta idea de Dios –idea innata, impresa en nosotros por Dios como la marca del obrero sobre su obra– está estrictamente limitada al contenido de esta idea tal cual es en nosotros (en*

tanto que comprendemos lo que significan estas palabras, <un ser infinito>), y no puede entenderse de ninguna manera de nuestro conocimiento de la naturaleza misma de este Ser infinito.

Así, para Descartes, la idea de Dios, colocada en nuestro espíritu como un foco de luz en el que la mirada no puede entrar, tiene el carácter único de ser la más clara de todas, y al mismo tiempo, de representar un objeto absolutamente impenetrable a nuestro espíritu... Se sigue de aquí que la idea de Ser infinito agota perfectamente, como lo hacen las demás ideas claras, todo lo que podemos conocer de su objeto (es decir, lo que está en nosotros del objeto, lo que es inteligible en nosotros del objeto, el simple contenido de la idea como tal), pero, por una excepción única, no agota de ningún modo, no nos proporciona en ningún grado lo que es realmente su objeto mismo, lo que es inteligible del objeto en sí mismo, a parte rei;... todo lo que la idea de Ser infinito nos permite deducir, es que el Ser infinito existe: hasta aquí llega nuestro conocimiento verdadero de Dios. Y aún así, esta deducción de la existencia de Dios es incompatible con uno de los principios fundamentales de la metafísica cartesiana, con el principio de la contingencia, en relación a Dios, de las verdades eternas.

En cuanto al concepto mismo de infinito, es para Descartes un concepto irracional, en el sentido de que se impone a nosotros pero no puede ser tratado por la razón, escapa a sus lazos, y no sabríamos enunciar sobre él proposiciones cuya verdad o falsedad sean demostrables" ("EPhM", OEC II 841-842).

En definitiva, una idea de infinito no manejable por el espíritu, incapaz de fundar ciencia alguna pues se encuentra fuera de nuestro campo de inteligibilidad, y que deja a Dios mismo como "Soberano ininteligible" al que es imposible acceder por la vía de la razón: este es, en la línea del infinito, el agnosticismo implícito del pensamiento cartesiano⁽¹²²⁾.

⁽¹²²⁾ Con un ejemplo, Maritain intenta hacer plausible, en este punto, su hipótesis exegética: "que, en el espíritu del cartesianismo, pueda esto ser así aunque concebamos claramente la idea de infinito (es decir, en realidad, aunque comprendamos el sentido de la palabra infinito), un simple ejemplo, formado sobre otra noción, nos lo explica fácilmente: ¿no tenemos nosotros también una <idea clara> de lo ininteligible (en cuanto comprendemos que una cosa ininteligible es una cosa que no puede ser entendida) sin que por ello miremos lo ininteligible mismo como inteligible?" ("EPhM", OEC II 843 -Nota 18-).

Si las dos líneas divergentes de la Teodicea cartesiana pueden concurrir para hacer posible algún conocimiento más de la esencia de Dios, tenderán a hacerlo –según Maritain– en el sentido de la lógica de lo Perfecto: sólo en ella es posible un acercamiento entre ser e inteligibilidad y una deducción de los atributos divinos.

Con todo, las contradicciones e incoherencias permanecen en el corazón del sistema cartesiano y el propio Descartes oscila bruscamente de un término a otro: *"es preciso, dirá nuestro autor, que la idea de Dios, para que yo sepa que Dios existe, sea una de las ideas claras y distintas que mi espíritu ve, siente y maneja como su bien propio, y que le proporcionan en su evidencia la idea de su objeto. Entonces, Descartes hablará de una intuición de la naturaleza intelectual por la que el espíritu se alcanza a la vez a sí mismo en el cogito, y a Dios en la idea de Dios. Y por otra parte, es preciso, para que Dios siga siendo Dios, que sea, para mi ciencia y mis ideas, la oscuridad misma"* (SD, OEC V 149). Dos centros de gravedad heterogéneos para un solo saber: es el drama del antropomorfismo cartesiano⁽¹²³⁾.

(123) Qué puede aprovecharse de la Teodicea cartesiana? *"Lo que Descartes ha sentido con acierto, dice Maritain, no ha sabido establecerlo. Repleguémonos sobre nuestra idea de infinito. Nos atestigua un poder de extraer del ser sensible e imaginable una noción análoga y trascendental del ser, libre de todo lo sensible y válida más allá de él, y luego, buscando de dónde depende y deriva en el ser este poder mismo y nuestro acto de pensar, nos es preciso reconocer la existencia de un primer ser que es la intelección en acto puro.*

Consideremos igualmente la idea de ser soberanamente perfecto. Refiere nuestro pensamiento a los seres, y a nuestro propio ser, que existen aunque, sin embargo, en muchos aspectos no son; ¿cómo podrían existir tales seres si el Ser mismo subsistente no existiera?

Pero no son éstas las pruebas específicamente cartesianas. Son, percibidas en un rápido movimiento de la razón, las vías, desde antiguo conocidas, de lo visible a lo invisible, que no encuentran su plena elucidación metafísica y crítica más que en la técnica racional preparada por los grandes medievales" (SD, OEC V 150).

- CAPITULO VII: LAS "APROXIMACIONES" MARITAINIANAS A DIOS

"Hay para el hombre, ha dicho Maritain, tantas vías de aproximación a Dios como pasos sobre la tierra o caminos hacia su propio corazón" (AppD, OEC X 11). Rechazado ya el argumento "a priori", todas ellas –puesto que la existencia de Dios no es evidente "para nosotros" y nuestro conocimiento de la deidad es puramente analógico– pertenecerán al tipo de saber que va del efecto a la causa y tendrán que ascender penosamente desde los últimos escalones del orden del ser hasta su cima.

Las dificultades del ascenso varían, no obstante, de unas a otras.

Mientras que en lo que nuestro autor llama "vía primordial", conocimiento pre-filosófico de Dios, la razón no requiere de instrucción filosófica alguna y es capaz –incidiendo en la intuición del ser– de plantarse frente a la existencia de Dios en tres saltos y en un razonamiento casi intuitivo (§1), en el plano propia y técnicamente filosófico en el que se insertan las verdaderas pruebas de la existencia de Dios, el proceder del intelecto especulativo se ve amenazado por constantes obstáculos y obligado a menudo a detenerse para afrontarlos (§2 y §3). La aproximación de la razón humana a Dios en estos dos niveles diversos –prefilosófico y filosófico– conformará precisamente este capítulo de nuestro estudio en sus dos primeros apartados.

Este doble plano, aún en el orden especulativo, se repite en la estructura de la denominada sexta vía (§4). La exposición maritainiana de las cinco vías del Aquinate se había limitado, salvo excepciones, a adaptarlas al lenguaje moderno y liberarlas de la ganga representada por la "Weltanschauung" medieval. En cambio, la sexta vía –que nuestro autor propuso tras una larga etapa de dudas acerca de su eficacia objetiva y valor demostrativo– se constituirá en un camino absolutamente original y apropiado a las exigencias de nuestra mentalidad contemporánea.

Por último, Maritain se adentrará en el orden práctico para analizar otra serie de vías, de carácter "existencial y prefilosófico", que *"nada tienen de demostración"* (AppD, OEC X 71) propiamente dicha, pero que intentan revelar hasta qué punto también el "corazón" tiene sus "razones", no metafísicas pero tampoco exentas de valor (§5). La intuición poética, la conciencia moral y, –como vía auxiliar y subsidiaria–, el testimonio de los místicos, son otras aproximaciones del hombre a Dios tan viables como las pruebas del intelecto especulativo antes citadas.

§1. La intuición del ser como vía de aproximación primordial.

1. Exposición de la vía⁽¹²⁴⁾:

Cuando un hombre, dice Maritain, filósofo o no, despierte a la realidad de la existencia a través de la intuición del ser y sus implicaciones, sera capaz de alcanzar un conocimiento natural de la existencia de Dios, un conocimiento racional y prefilosófico (cuasi-intuitivo) pero "virtualmente metafísico".

Nuestro autor ha analizado este particular modo de acceso a Dios en dos etapas:

A. En la originaria intuición del ser y de su contenido analógico, que constituye la primera fase, capto en primer lugar *"la solidez y la inexorabilidad de la existencia* (un árbol, una manzana, otro hombre, seres que existen con absoluta independencia de mí y que se autoafirman al margen de mí como amenazando mi frágil existencia), y *secundariamente* (como consecuencia) *la muerte y la nada a la que mi existencia está sujeta. En tercer lugar, en el mismo relámpago intuitivo, que no es sino mi toma de conciencia del valor inteligible del ser, advierto que esta existencia sólida e inexorable percibida en no importa qué cosa, implica –no sé aún de qué forma, quizá en las cosas mismas, quizá separada de ellas– una existencia absoluta e irrefragable, completamente libre de la nada y de la muerte"* (AppD, OEC X 15).

B. *"Entonces, continúa nuestro autor ahora en la segunda fase, un razonamiento rápido, espontáneo, tan natural como esta intuición (y de hecho, más o menos implicado en ella) surge inmediatamente como el fruto necesario de una tal apercepción primordial y como impuesto por y bajo su luz. Razonamiento sin palabras cuya concentración vital y rapidez puede ser traicionada al expresarlo en discurso. Veo que mi ser, primero, está sujeto a la muerte, y en segundo lugar, que depende de la naturaleza entera, del todo universal del que soy parte; y que el ser–con–la–nada, como es mi propio ser, implica, para ser, el ser–sin–la–nada, esa existencia absoluta que he percibido*

⁽¹²⁴⁾ Cfr. AppD, OEC X 13–19; RetR, OEC IX 354–359; MAG, 11–13; "DSc", 19 y PhB, OEC I 314.

confusamente desde el principio como envuelta en mi intuición primordial de la existencia; el todo universal del que soy una parte, es ser-con-la-nada por el hecho mismo de que yo soy parte de él; y desde luego, finalmente, puesto que el todo universal no existe por sí mismo, es necesario, lo veo ahora, que el ser-sin-la-nada exista aparte de él; hay otro Todo –separado–, otro Ser, Trascendente y autosuficiente y desconocido en sí mismo, que activa todos los seres, que es el Ser-sin-la-nada, es decir, el Ser por sí" (AppD, OEC X 16).

Se comprende ahora, de nuevo, por qué era tan importante desbrozar el camino –gnoseológico y ontológico– que nos lleva a la intuición intelectual del ser. Ya en el comienzo de nuestro conocimiento racional de Dios, es el "poder iluminador" de esta intuición el que nos mueve y conduce por su "virtud imperativa" a través de un razonamiento natural y prefilosófico accesible a todos y capaz de proporcionar, en su "inocencia" libre de toda dialéctica, una certeza que si bien no es "lógicamente perfecta" ni "científica", sí es eficaz.

La vía primordial, la eterna vía de la razón humana para aproximarse a Dios, nos demuestra que el camino original del hombre hacia Dios no es ni la pura intuición "suprahumana" de los ontologistas, ni los complejos y técnicos razonamientos filosóficos sólo accesibles a algunos, sino un razonamiento natural situado en un nivel prefilosófico, que se apoya en la intuición intelectual del ser, que cualquiera puede alcanzar, y del que "*las pruebas filosóficas de la existencia de Dios –digamos, las cinco vías de Santo Tomás–*" no son sino explicitación y "*desarrollo en el plano de la discusión y certeza científicas*" (AppD, OEC X 19).

2. Discusión y valoración críticas:

A. La "vía de aproximación primordial" o conocimiento natural prefilosófico de Dios, ha merecido la atención de numerosos críticos. En estudios específicamente dedicados a ella, o dentro de obras o comentarios de carácter más general, todos se han hecho eco, en mayor o menor medida, de sus singulares características.

–Algunos de estos autores se han limitado, sin embargo, a su exposición, sin emitir juicio valorativo alguno. Así lo hacen Ch. A. FECHER⁽¹²⁵⁾, U. PELLEGRINO⁽¹²⁶⁾ y M. M. COTTIER⁽¹²⁷⁾.

–Otros, además de hacer mención a ella, expresan abiertamente aceptación: Jean-Hervé NICOLAS⁽¹²⁸⁾, G. B. PHELAN⁽¹²⁹⁾ y Ch. JOURNET⁽¹³⁰⁾ pertenecen a este grupo.

–Los hay también quienes valoran, sin más, su "modernidad".

Por ejemplo, L. F. de ALMEIDA SAMPAIO entiende que *"la presentación de esta vía de aproximación no denota solamente, en Maritain, la preocupación por hablar el lenguaje de su tiempo, sino que revela una apertura real a la inquietud de sus contemporáneos"*⁽¹³¹⁾; y le parece, además, *"más comunicable"*⁽¹³²⁾ que la sexta vía que luego trataremos.

En la misma línea, P. W. NASH considera que la vía está inmersa en el ámbito de racionalidad creado por la interpretación existencialista de las "situaciones últimas", y añade que la cuasi-intuición que Maritain hace aquí entrar en juego tiene muchos lazos comunes con la "intuición" de William James⁽¹³³⁾.

(125) Se apoya en la formulación de RetR, cfr. *The philosophy of Jacques Maritain*, Westminster, Newmann Press 1953, pp. 147–149.

(126) Introd. a *Ateismo e ricerca di Dio*, Massimo, Milano 1982, pp. 25–27.

(127) *Approches de Dieu, Lumière et vie*, n. 15, mayo 1954, pp. 411–412.

(128) *Approches de Dieu, Revue thomiste*, vol. 54 (1954), pp. 176–179.

(129) *Approaches to God, The New Scholasticism*, vol. XXIX, n. 3, julio 1955, pp. 336–339.

(130) *Approches de Dieu, Nova et Vetera*, 28 (1953), pp. 316–319.

(131) *L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain*, Vrin, Paris 1963, pág. 131.

(132) *ibidem*, pág. 130.

(133) Cfr. *Approaches to God, The Modern Schoolman*, nov. 1955, vol. 33, pág. 58.

–F. VAN STEENBERGHEN, en un tono algo más crítico respecto a la vía, hubiera deseado que nuestro autor desarrollara más sus explicaciones acerca de *"la necesidad de percibir un absoluto TRASCENDENTE al mundo"*⁽¹³⁴⁾, necesidad en la que ve el punto más delicado y que no está, en su opinión, sólidamente fundada.

–Otros críticos se centran en lo que constituye para Maritain el eslabón central de nuestro acceso natural a Dios, la intuición del ser.

Según W. J. HILL, por ejemplo, *"el concepto de ser es universal y abstracto, y esto impide su adquisición por la vía de una intuición... Una intuición del existente concreto es comprensible, pero no una intuición del ser como tal"*⁽¹³⁵⁾. Además, antes de que el ser pueda mostrarnos su analogicidad (in se), el concepto tiene que ser *"considerablemente refinado a través de la reflexión y la comparación"*. Para este autor, por último, la analogía de atribución aquí envuelta (entre el ser incausado y causado, entre el Ser subsistente y participado) tampoco puede ser poseída sin un raciocinio sobre el principio de causalidad y participación; sólo una analogía como la de desigualdad puede ser captada por la mente en un acto intelectual simple. HILL concluye expresando sus precauciones hacia lo que considera una marcada tendencia hacia el intuicionismo por parte de Maritain.

M. D. PHILIPPE tampoco acierta a comprender qué pueda significar esta "intuición de la existencia": *"si bien tenemos ciertos juicios de existencia que afirman <esto existe>, parece que no tenemos, propiamente, la intuición de la existencia. Si esta intuición, dice, se reduce a juicios de existencia, entonces es evidente que de estos juicios podemos elevarnos a un Ser primero, según las cinco vías de Santo Tomás. Estos juicios de existencia son como el fundamento de todas las pruebas de la existencia de Dios"*⁽¹³⁶⁾.

–También crítico respecto a la vía se muestra Josef REITER.

⁽¹³⁴⁾ *Approches de Dieu, Revue philosophique de Louvain*, vol. 52 (1954), pp. 332–333.

⁽¹³⁵⁾ *Approaches to God, The Thomist*, vol. XIX, julio 1956, n. 3, pág. 393.

⁽¹³⁶⁾ *Approches de Dieu, Bulletin thomiste*, vol. IX, 1954–1956, pág. 571.

Le resulta sorprendente que, en su exposición, Maritain no haya hecho mención alguna al "conocimiento confuso" de Dios, previo a toda reflexión, admitido por Santo Tomás en algunas de sus obras. Respecto a él, la posición maritainiana parece un *"ensanchamiento impropio en la forma y en el contenido"*⁽¹³⁷⁾. Advierte, por ello, que una sobrevaloración de la vía que la convirtiera en verdadero conocimiento devaluaría el interés de la experiencia que la sustenta y que la podría caracterizar como "aproximación natural a Dios" válida para muchos hombres.

Desde esta perspectiva, REITER guarda reparos, además, contra la *"evidencia y generalización acrítica de esta vía prefilosófica y su sospechosa claridad. Los elementos en ella integrados, que ha experimentado profundamente el hombre moderno, su extravío y apatricidad en el mundo que le rodea, su propia nada, no son en absoluto, en su referencia a Dios, tan fáciles de comprender como Maritain acepta"*⁽¹³⁸⁾. El ser humano puede hacer oídos sordos a esa referencia, desembocar en la resignación o la desesperación, o decidirse a una heroica resistencia. *"Que yo me plante en el horizonte trascendental del ser, concluye REITER, no basta para que tal referencia vertical se cumpla; un determinado horizonte de sentido tiene que ser experimentado previamente"*⁽¹³⁹⁾, el horizonte de la experiencia religiosa.

—Mary F. DALY también expresa su sorpresa ante la facilidad y certeza que Maritain parece atribuir al proceso de la vía originaria. Mientras que para Santo Tomás, la existencia de Dios es descubierta al final de una larga y compleja investigación metafísica, según esta autora, una implicación de los puntos de vista maritainianos parece sugerir que *"los argumentos filosóficos de la existencia de Dios son casi irrelevantes"*⁽¹⁴⁰⁾ y que *"para Maritain la cuestión de la existencia de Dios está ya definitivamente establecida*

⁽¹³⁷⁾ *Intuition und Transzendenz: die ontologische Struktur des Gotteslehre bei J. Maritain*, Epimelcia, 9, München, Salzbur, Pustet 1967, pág. 120.

⁽¹³⁸⁾ *ibidem*, pp. 120-121.

⁽¹³⁹⁾ *ibidem*, pág. 121.

⁽¹⁴⁰⁾ *Natural Knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain. A critical study*, Officium libri catholici, Rome 1966, pág. 45.

en un nivel prefilosófico. Los argumentos filosóficos, añade, simplemente desarrollan este cierto conocimiento previo y lo justifican filosóficamente. Así pues, uno sospecha que la función de la argumentación filosófica sobre la existencia de Dios es, ante todo, la de una reflexión crítica⁽¹⁴¹⁾. Sólo en el marco de la "filosofía cristiana", piensa DALY, puede entenderse esta actitud.

—Mención aparte por su originalidad, merecen los estudios de P. CODA⁽¹⁴²⁾, A. GNEMMI⁽¹⁴³⁾ y A. M. MOSCHETTI⁽¹⁴⁴⁾. Estos tres autores consideran que la vía prefilosófica expresa la verdadera y válida "intención de fondo" de la teología natural maritainiana, germen implícito que precisa de un desarrollo ulterior que no está presente en la obra de nuestro autor y que ellos se han apresurado a dar en direcciones diversas.

a) P. CODA distingue tres estadios en nuestro conocimiento de Dios. El primero, *"está inscrito en la constitución ontológica de todos los seres, y más aún del hombre. Dios, Creador del ser y Amor subsistente, penetra con el influjo <existentificante> e inclina como causa final a todo existente, en modo tal que él, en estado de tensión al menos, ama más radicalmente a Dios que a sí mismo y <sabe> a Dios más real de lo que él mismo lo sea"*⁽¹⁴⁵⁾. En este estadio es en el que habría que situar, según

(141) ibidem, pág. 46.

(142) "Percezione intellettuale dell'essere e percezione confusa di Dio nella metafisica di Jacques Maritain", en *Rivista di filosofia neo scolastica*, 1981 (73), pp. 530–556.

(143) "La vía originaria a Dio nel pensiero di J. Maritain", en *Atti del VIII Congresso tomistico*, vol. VIII: S. Tommaso nella storia del pensiero, Studi tomistici–17, C. Vaticano, Pontificia Academia di S. Tommaso e di Religione cattolica, 1982, pp. 264–271; "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. II: La ricerca di Dio", en *Rivista di filosofia neo scolastica*, 1972, pp. 485–517, sobre todo 486–491; y "Riflessioni su Jacques Maritain metafisico", en *Vita e pensiero*, 1973, vol. 56, n. 1., pág. 41.

(144) "La vía esistenziale a Dio", en AA.VV, *Jacques Maritain*, a cura di Antonio PAVAN, Quaderni di Humanitas, Morcelliana, Brescia 1967, pp. 289–318.

(145) "Percezione intellettuale dell'essere e percezione confusa di Dio nella metafisica di Jacques Maritain", art. cit. pág. 545.

CODA, el conocimiento confuso al que se refiere Santo Tomás algunas veces, y que echaba en falta REITER en la exposición maritainiana de la vía primordial.

En el hombre, ese "conocimiento radical" puede hacerse consciente a través del conocimiento natural prefilosófico implícito en la intuición del acto de existir. Se trata pues, en este segundo estadio, de una "percepción confusa de Dios implícita en la percepción del <actus essendi>". Lo sorprendente para CODA, es que en este momento la teología maritainiana parece desviarse de la dirección trazada por su ontología: por un lado, no se hace ya referencia alguna al tema "misterio" cuando pareciera que debería aumentar ahora su protagonismo; por el otro, en lugar de seguir la línea de la vía existencial del actus essendi, el discurso maritainiano sobre la vía originaria asume sobre todo del actus essendi la *"connotación lógica de norma trascendental: el principio de no contradicción"*⁽¹⁴⁶⁾, *"la vía lógica del <esse> que por sí excluye la nada y el <non esse>"*⁽¹⁴⁷⁾, y que, en rigor, sólo se manifiesta con posterioridad a la intuición del ser.

CODA concluye, por ello, que no tiene *"nada en contra de que los principios lógicos, como el de no-contradicción, intervengan en la vía que nos lleva a Dios, pero su intervención, si es indiscutible como sistematización y rigorización técnica (<ratio>) formalizada –tercer estadio, saber filosófico sobre Dios–, no lo es tanto si se habla de itinerario prefilosófico y espontáneo"*⁽¹⁴⁸⁾. La propuesta de este autor caminará, precisamente, en una línea de fidelidad a lo que él entiende como esencial de la epistemología y ontología maritainianas (la dinamicidad polimorfa –horizontal y vertical– del <actus essendi>) y a la potencialidad teológica que considera immanente a la vía primordial (la noción de <creaturalidad> como relación ontológica del existente con <Dios-misterio>).

b) Por su parte, A. GNEMMI analiza la vía siguiendo el doble plano en el que el mismo Maritain la contempla. En el primero, el de lo "inmediato espontáneo", la intuición del ser actúa en realidad en una *"bipolaridad cooriginaria de*

⁽¹⁴⁶⁾ ibidem, pág. 546.

⁽¹⁴⁷⁾ ibidem, pág. 547.

⁽¹⁴⁸⁾ ibidem, pág. 547.

inmediatez fenomenológica y lógico-normativa"⁽¹⁴⁹⁾. Los tres pasos que en esta etapa distingue Maritain pueden así ser reducidos, según este crítico, a dos: el de la percepción del dato empírico, del ser afectado por el no-ser, y el de la percepción de la necesidad, implicada en aquél, del Ser-sin-la-nada; en una palabra, la percepción del fenómeno y la percepción del logos exigido en razón de la intuición del <esse ut actus essendi>.

En el segundo plano, *"puesta la inmediatez fenomenológica (que hace de menor) y ontológico-normativa (mayor), se sigue necesariamente la inferencia"* según la estructura argumental siguiente: *"<veo que mi ser está sujeto a morir> (y que) <también el todo universal (=todo empírico), del que soy parte, es ser-con-la-nada> (hecho); pero (exigencia, norma) <el ser-con-la-nada... implica para ser, el ser-sin-la-nada>; por ello (conclusión) <puesto que el todo universal (=todo empírico) no existe de por sí (=no puede ser el todo originario absoluto, por cuanto es ser-con-la-nada), es necesario... que el ser-sin-la-nada existe separadamente...Ser por sí"*⁽¹⁵⁰⁾.

Según GNEMMI, la vía maritainiana puede ser valorada positivamente en su acertada descripción del lado fenomenológico como afectado del no ser, por su referencia a la inmediata bipolaridad descubierta en la intuición del ser y, haciendo hincapié en esta, por su "movimiento inferencial" dirigido a trascender la totalidad de la experiencia; vale decir, que es válida en su intención original.

Sin embargo, varios puntos pueden ser objeto de crítica. Al margen de su limitación histórico-antropológica (puede que la intuición del ser no se dé en ciertos hombres), ya en el primer plano se echa de menos una auténtica "institución adecuada del lado normativo" que nos haga percibir con certeza la necesidad del ser-sin-la-nada. Esta institución vendría dada, para este autor, por la aplicación del principio parmenídeo que concibe al ser como *"indiferente al no ser (el sentido griego del ser) y muestra su naturaleza incontradictoria"*. De acuerdo con este principio, fundamento metafísico último de la Teología racional según GNEMMI, *"puesto que es inmediata*

⁽¹⁴⁹⁾ "La vía originaria a Dios en el pensamiento de J. Maritain", art. cit. pág. 269.

⁽¹⁵⁰⁾ ibidem, pág. 271.

contradicción (consistente en la identificación de los contradictorios ser–no ser) que el <ser no sea> (no exista o por sí o por acción de la nada), está inmediatamente fundado que el ser por sí es y permanece"⁽¹⁵¹⁾.

La ausencia de este principio impide a Maritain, en el segundo plano, la exclusión expresa –por absurda e imposible– de la originariedad del ser–con–la–nada y la identificación del todo universal con el Todo absoluto. La incontrovertibilidad de la prueba sólo sería posible por medio de una "reductio ad primum principium" que nuestro autor no hace.

La conclusión de GNEMMI es que *"la vía originaria, dejada como mero ejercicio natural–espontáneo... es sólo <virtualmente> fundante, no <actualmente>; pero si privada de elaboración crítica no es prueba, se convierte en <la prueba>, la vía eterna, simple, liberadora, con sólo que sea <rigorizada> en el doble momento intuitivo–inferencial, así como que irrumpa la luz del principio de Parménides (el ser por sí es y permanece) sobre la incidencia del no–ser en el ser empírico cambiante*"⁽¹⁵²⁾.

c) Por último, A. M. MOSCHETTI, apoyándose sobre todo en la fase intuitiva de la vía, ha creído posible enlazar ésta (que él llama "aproximación teórica a Dios" y que expone esta vez tal y como está presente en *Raison et raisons*) con el capítulo, cronológicamente anterior, dedicado a la mística natural en los *Quatre essais*. Desde este punto de vista, la vía originaria resulta *"místicamente integrada"*⁽¹⁵³⁾ y *"se cumple por una cointuición (con resonancias de S. Buenaventura) aperceptivo–negativa del primer fundamento; o sea, por una mirada que me hace captar apofáticamente, con el acto finito de mi existir por sí, un Acto subsistente de sí, del todo inefable que me funda, sosteniéndome"*. En cuanto al valor que le merece tal aproximación, añade: *"me parece que no se puede ver en ella más que una experiencia, vitalmente significativa, del nexo radical*

(151) "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio. II: La ricerca di Dio", art. cit. pág. 487.

(152) ibidem, pág. 491.

(153) "La via esistenziale a Dio", art. cit. pág. 298.

que une al Absoluto con el existente, consciente de la propia relatividad... Más allá no se puede ir. Ni la trascendencia, ni la personalidad de Dios, ni la creación, son comprobables entregándose a este contacto metafísico-místico⁽¹⁵⁴⁾.

B. Como puede observarse, el elenco de interpretaciones de la vía primordial es amplísimo y sumamente complejo: va desde aquellos que le conceden tan sólo una importancia relativa y advierten o critican su sobrevaloración (REITER, y en sentidos diferentes, DALY, HILL o PHILIPPE) hasta los que la consideran crucial en la Teología natural maritainiana, aunque en un estado sólo embrionario y necesitado de desarrollo crítico (CODA, GNEMMI, MOSCHETTI).

Desde otra perspectiva, la presentación de la vía en una doble fase más o menos elaborada en su discurso, ha dado lugar a puntos de vista diferentes según se ponga mayor énfasis en una u otra. Si se acentúa la "etapa" intuitiva, o bien no se acierta a comprender cómo sea posible la intuición del ser descrita por Maritain, ni se la distingue de su elucidación filosófica, y entonces se tiende a debilitar la credibilidad de la vía (PHILIPPE, HILL); o bien se malinterpreta el carácter de esa intuición, y entonces se integra a la vía "místicamente" (MOSCHETTI) o "teológicamente" (como condicionada por la "filosofía cristiana" en DALY, o como potencialmente abierta a nociones teológicas como la de "creaturalidad", en CODA). En cambio, un énfasis excesivo sobre la estructura lógica de la vía puede conducir a querer hacer de ella lo que no es, una prueba en sentido estricto (GNEMMI). Este empeño, que es en sí mismo legítimo, escapa ya a las pretensiones de Maritain.

De alguna manera, por tanto, muchas de estas interpretaciones pecan de unilateralidad. Incluso, hay quienes optan –pienso en MOSCHETTI– por limitar su análisis de la vía a una sola de sus formulaciones sin considerar para nada las demás. En *Raison et raisons* (texto en el que este autor se apoya), aparece al final de la vía una especie de corolario metafísico referido al "descubrimiento del valor de la existencia" y al conocimiento subsiguiente de la propia subjetividad como sobreexistencia de conocimiento y amor (cfr. RetR. OEC IX 359–362). MOSCHETTI interpreta estas líneas como un

⁽¹⁵⁴⁾ ibidem, pp. 301–302.

replanteamiento "*entonado en clave premística*"⁽¹⁵⁵⁾ del tema tomista del "amor naturalis", y aprovecha para conectar la cuestión (¿quién no conoce el ansia de infinito de nuestro pensador!) con el análisis de la mística india que Maritain hace en un capítulo de los *Quatre essais*.

A decir verdad, no hay motivo para rechazar que en este corolario puedan verse, implícitamente, referencias al "amor natural". El mismo Maritain afirma que con la intuición del ser, el hombre se da cuenta de que "*el amor no es un placer que pasa o una emoción más o menos intensa, sino la tendencia radical y razón fundamental, inscrita en su mismo ser, por la que vive*" (RetR, OEC IX 361). El texto, no obstante, no debe ser interpretado en "clave premística".

En la formulación de la vía que aparece en *Approches de Dieu* –y en la que, por lo demás, el tema del amor natural brilla significativamente por su ausencia–, nuestro autor afirma que los filósofos explicarían la intuición del ser, base de la vía originaria, como "*la percepción intuitiva del contenido esencialmente analógico del primer concepto, el concepto de ser*" (AppD, OEC X 16). Y en las "Explicaciones sobre el ser en cuanto ser" que constituyen la cuarta de las *Sept leçons sur l'être*, vemos que una de las observaciones envueltas en el ser y ese su carácter analógico, que concierne esta vez a su dinamismo, es la del ser como sobreabundando en tendencia; en el hombre, en sobreexistencia de conocimiento y de amor.

La "experiencia" del sujeto como "centro esencialmente dinámico" de estos dos órdenes intencionales, que aparece en *Raisons et raisons*, no hace, por tanto, sino traducir en un nivel prefilosófico una intuición que los filósofos –Maritain en nuestro caso– habrían explicado desde un punto de vista propiamente metafísico. Precisamente porque el hombre que despierta a la intuición del ser y a su propia subjetividad toma conciencia de esa sobreabundancia y sobreexistencia analógicas en sí mismo, puede intuir también que el Ser absoluto, el Ser–sin–la–nada, que le ha descubierto la vía primordial a través de un conocimiento natural, sobreexistirá en un grado también absoluto en conocimiento y amor, será por así decir, Intelecto–subsistente–sin–la–nada, Amor–subsistente–sin–la–nada, que "activa y penetra" todos los demás seres afectados de la herida del no ser.

⁽¹⁵⁵⁾ ibidem, pág. 295.

Mientras que al tratar de la intuición del ser, nuestro autor habla de un conocimiento por connaturalidad intelectual con la realidad "como conceptualizable", al examinar la mística india, la refiere a un conocimiento por connaturalidad con la realidad "como no conceptualizable". Sólo no viendo esto, puede entenderse que MOSCHETTI integre la vía primordial con la mística natural, que "conoce" por vía de "nesciencia" (Cfr. QE, OEC VII 164–165). Sin duda, puede objetarse que el propio Maritain ha reconocido en la metafísica un cierto grado de intuitividad, de "contemplación filosófica", referido a nuestro conocimiento de Dios y similar en algunos aspectos a la mística natural, pero se trata de una contemplación de aspiraciones muy reducidas y que no puede escapar a la analogía.

C. ¿Cuál es el verdadero significado de la vía y cómo comprender adecuadamente su papel en el contexto general de la obra maritainiana?

En *La Philosophie bergsonienne*, Maritain citaba a KLEUTGEN para decir: "los Padres de la Iglesia distinguían el conocimiento de Dios que se obtiene por medio de sabias investigaciones, del que nace espontáneamente en todo hombre con el sólo espectáculo de la creación. Este último conocimiento es llamado por ellos un TESTIMONIO que Dios ha dado de sí mismo al alma al crearla, una DOTE DE LA NATURALEZA, un conocimiento infuso inherente a todo hombre sin instrucción previa, conocimiento que nace, de alguna manera, de sí misma al mismo tiempo que la razón se desarrolla, y que no puede faltar más que en el hombre privado del uso de la razón o entregado a los vicios que han corrompido la naturaleza con la que Dios le ha creado"⁽¹⁵⁶⁾.

De igual modo, al comienzo de la exposición de la vía en *Approches de Dieu*, y después de citar el famoso texto de S. Pablo acerca de la existencia de Dios (Rom I, 19–22), Maritain lo interpreta diciendo que el Apóstol "no pensaba sólo en los medios científicamente elaborados o específicamente filosóficos de establecer la existencia de Dios, sino también, y ante todo, en el conocimiento natural de la existencia de Dios a la cual la visión de las cosas creadas conduce a la razón de todo hombre, sea o no filósofo" (AppD, OEC X 14).

Parecería, en principio, que el conocimiento de la existencia de Dios

⁽¹⁵⁶⁾ *La philosophie scolastique exposée et défendue*, t. I, pág. 437; cit. en PhB, OEC I 602–603.

patente en la vía originaria, el conocimiento natural al que se refieren primordialmente estos dos textos, un conocimiento que surge espontánea e instintivamente con la contemplación de los existentes creados en un nivel prefilosófico imperfecto desde el punto de vista lógico, es el del sentido común, y que sólo requiere como condición previa en el sujeto un uso normal de la razón, esto es, un respeto por su objeto especificador, el ser. Examinemos esta hipótesis.

Según nuestro autor, *"el conocimiento del sentido común es un conocimiento debido a la espontaneidad natural y como a los instintos de la razón, y que no ha alcanzado aún el nivel propio de la ciencia; es un conocimiento infracientífico... Y sin embargo, añade, este conocimiento tiene un cierto valor metafísico en el sentido de que alcanza objetos que la metafísica alcanza de otra manera; encontramos en el sentido común una especie de esbozo de la filosofía primera, esbozo poderoso e ingenuo, dibujado por el movimiento de los instintos espontáneos de la razón. Es así como alcanza un conocimiento cierto, aunque no científico, de Dios, de la personalidad humana, de la libertad, etc.,"* (SL, OEC V 555-556).

Se puede objetar, no obstante, que para Maritain el concepto de ser con el que se las ve el sentido común no es aún el concepto metafísico de ser, es un "ser vago", producto de la "abstractio totalis". ¿Cómo es posible, entonces, que en este nivel pueda darse la intuición natural del ser que sirve de base a la vía y que envuelve la completa analogicidad de este concepto? ¿No es preciso, además, tener el "habitus" metafísico para poder participar de la verdadera intuición del ser? Ciertamente, el ser del sentido común no es el ser en cuanto ser propio de la metafísica, pero *"el ser del metafísico está también aquí, dice algo al sentido común, es el nervio secreto de todo lo que él conoce de las cosas"* (SL, OEC V 556); por eso, *"el ser vago del sentido común permite usar, sin saberlo todavía, y usar bien, de la noción metafísica de ser –escondida– para desembocar en conclusiones prefilosóficas verdaderas sobre algunos problemas fundamentales que el metafísico abordará científica y filosóficamente"* (SL, OEC V 559). Por otro lado, si puede decirse que el "habitus" metafísico es necesario para tener la intuición del ser, también ha de decirse, como ya se vió, que es esta intuición la que conforma y causa el "habitus" metafísico. *"Hay, dice Maritain, involución de las causas: la virtud intelectual del metafísico nace al mismo tiempo que su objeto propio y especificador se le descubre a ella"*. Más aún, en el orden de las

jerarquías de ser (no del tiempo) *"hay prioridad de la intuición del ser sobre el <habitus> interno del metafísico. Es esta percepción del ser la que determina el primer instante en el que nace el <habitus>"* (SL, OEC V 573).

No hay duda, por tanto, de que Maritain admite una posible aproximación a Dios por la vía del sentido común. Ahora bien, ¿puede identificarse estrictamente con la vía primordial?

En la compleja y, a veces, ambigua exposición maritainiana, dar una respuesta definitiva a esta cuestión no es nada fácil. Algunos autores, como por ejemplo DALY, parecen confundir ambos planos casi inconscientemente⁽¹⁵⁷⁾. Y desde luego, hablar de la vía, como Maritain hace, como de un *"conocimiento inocente", "rico en certeza... aunque en un estado lógico imperfecto"* (AppD, OEC X 19); decir que las pruebas filosóficas de la existencia de Dios son desarrollo suyo en el nivel de la discusión y certeza científicas, que son establecidas y justificadas filosóficamente sólo por la filosofía, pero que son ya válidas en el plano del sentido común; o describir también este conocimiento natural prefilosófico como una aplicación del principio *"ninguna cosa es posible sin alguien que la haya hecho"* ("DSc", 19) parece apuntar en esta dirección.

Sin embargo, ya en el capítulo dedicado al conocimiento filosófico de Dios, y al tratar incidentalmente del conocimiento natural prefilosófico implicado en la intuición primitiva del acto de ser, nuestro autor escribe: *"en un plano mucho más profundo que el de la filosofía confusa e incoativa del sentido común, este conocimiento radical, incluso cuando no está todavía explícitamente despierto, está al menos presente en nosotros en el estado de tensión y virtualidad inconscientes"* (AppD, OEC X 25).

¿A qué se refiere entonces la vía primordial y en dónde radica su importancia? Aunque no lo cita expresamente (en esto tiene razón REITER), Maritain debe aludir aquí al conocimiento de Dios *"sub quodam confusione"* inscrito como inclinación en la constitución ontológica de todo ser, del que habla Santo Tomás⁽¹⁵⁸⁾, una "dote de la

⁽¹⁵⁷⁾ Cfr. *Natural knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain. A critical study*, op. cit. págs. 46 y 75.

⁽¹⁵⁸⁾ Cfr. *Sum. theol.*, I, q. 2, a. 1, ad. 1; *Sum. cont. gent.*, III, c. 38; *De Verit.*, q. 10, a. 12, ad. 1 y ad. 10; q. 22, a. 2.

naturaleza" que en el hombre se haría consciente con la intuición natural del ser y que todos (metafísicos o no, ya lo hemos visto) podemos alcanzar. Desde este punto de vista, la vía primordial prefilosófica pretende mostrar, precisamente, que en la intuición del acto de ser con la que comienza la metafísica, hay ya implícita una percepción confusa de Dios.

Si mi hipótesis interpretativa no es errónea, respecto a esta raíz injertada en una experiencia intuitiva, el acceso a Dios propio del sentido común o el estrictamente filosófico que describe la Teología Natural son "explicitación" en diversos niveles y por diversos medios: el de las apercepciones primeras de la inteligencia, por un lado, y el de la ciencia rigurosa, por el otro.

Entonces, decir –como afirma DALY– que para Maritain la cuestión de la existencia de Dios se resuelve y está ya fijada en el plano prefilosófico, después de haber reducido éste al conocimiento propio del sentido común, sería tratar injustamente a la vía primordial. Las cinco vías tomistas, en concreto, presuponen este conocimiento natural *"no en lo concerniente a la estructura lógica de la demostración (que es, por otra parte, justo lo que pretende hacer A. GNEMMI para "rigorizarlas metafísicamente"⁽¹⁵⁹⁾) sino (hoy más que nunca) en lo que respecta a la condición existencial del sujeto pensante. Si las observaciones que preceden son verdaderas, afirma nuestro autor, sería preciso en la medida de lo posible, antes de proponer las pruebas filosóficas asegurarse de que los espíritus a los que nos dirigimos están despiertos a la intuición primordial de la existencia y conscientes del conocimiento natural de Dios envuelto en tal intuición"* (AppD, OEC X 20).

Mientras que para los hombres de otras épocas, *"la intuición de la existencia era tan fuerte que sus pruebas de Dios podían tomar –casi de manera natural– la forma de las demostraciones científicas más conceptualizadas y racionalizadas, y presentarse como un desarrollo de necesidades lógicas, sin perder la energía interna de tal intuición"* (AppD, OEC X 17), en un mundo en el que el dominio casi exclusivo de las ciencias fenoménicas ha acabado prácticamente por asfixiar el sentido del ser, para el hombre que experimente el choque del ser sobre su espíritu, tal experiencia aparecerá como una "especie de revelación intelectual" arrebatadoramente liberadora, y el conocimiento de Dios al que ella

⁽¹⁵⁹⁾ Cfr. "Riflessioni su J. Maritain metafísico", art. cit. pág. 41, Nota 82 y "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. II: La ricerca di Dio", art. cit., pág. 492.

le impulsa podrá parecerle un "nuevo modo de acercamiento a Dios", apropiado para aliviar su sed inmensa de ser y la de sus contemporáneos; en realidad, es "la vía eterna de la razón humana para aproximarse a Dios"⁽¹⁶⁰⁾.

La vía primordial, por lo demás, no es una prueba en sentido estricto y tiene –como nuestro conocimiento de Dios en general– evidentes limitaciones histórico-antropológicas: no todos los hombres alcanzan, de hecho, la intuición del ser, ni aceptan sus implicaciones⁽¹⁶¹⁾.

(160) La consideración maritainiana de la ciencia moderna como un factor negativo condicionante de nuestra aceptación racional de la existencia de Dios, ha sido también criticada por M. F. DALY.

Recuerda esta autora lo que Santo Tomás dice en la *Summa theologiae*, I, q. 1, a.1, acerca de la necesidad de la Revelación para que aún las verdades de Dios accesibles a la razón lleguen a todos los hombres, y concluye que las reservas que el hombre de hoy mantiene respecto a los argumentos filosóficos que demuestran la existencia de Dios no son, por tanto, un "fenómeno esencialmente moderno". "Aunque es verdad, dice, que la ciencia moderna es un importante factor condicionante de la mentalidad moderna, y que probablemente plantea serios obstáculos a las aproximaciones de la mente a Dios (a la vez que ofrece ayudas positivas), parece que un cierto conocimiento racional de la existencia de Dios ha sido siempre privilegio de pocos. Uno sospecha que la <inhabilidad> del hombre de la calle para ser convencido por argumentos filosóficos es debida a algo más esencial que al condicionamiento de la ciencia moderna" (*Natural knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain. A critical study*, op. cit. pág. 67). Algo similar parece indicar, a su juicio, el desacuerdo entre los propios tomistas a la hora de interpretar las diferentes vías (Cfr. ibidem, pp. 68–69).

DALY sitúa en el mismo nivel las dificultades de que habla el Aquinate con la "inhabilidad" del "hombre de la calle" contemporáneo, cuando en realidad pertenecen a planos muy distintos. Las primeras proceden de la sobreinteligibilidad del objeto, y Maritain no se atrevería nunca a negarlas. Además, si la Revelación se hizo necesaria fue "para que con más prontitud y seguridad llegase la salvación a los hombres" (*Sum. theol.*, I, q. 1, a. 1).

Los obstáculos interpuestos por la mentalidad moderna y su olvido del ser, en cambio, son más bien de carácter existencial y no dejan de tener esa cierta ambivalencia apuntada por DALY. Si un hombre, superando la malla fenoménica en la que vive envuelto, experimenta el choque del ser, la "revelación intelectual" que se le otorga le parecerá mucho más intensa que la del que vive y discurre en contacto habitual con el ser. El propio Maritain ha reconocido, por otra parte, que "por el hecho mismo de que la ciencia ensancha nuestros horizontes en relación a este mundo, y nos hace conocer mejor esta realidad creada que es el espejo en el cual las perfecciones de Dios son analógicamente conocidas, la ciencia ayuda a nuestros espíritus a rendir homenaje a la grandeza de Dios" ("DSc", 24). El mundo de las micropartículas, las microondas, "anuncian la gloria de Dios" tal y como nociones como las de evolución "presuponen al Dios Trascendente como causa primera" ("DSc", 25).

Lo que preocupa verdaderamente a DALY, y que es consecuencia de una inadecuada comprensión de las tesis maritainianas, es la sencillez y simplicidad con la que, en su opinión, parece resolver nuestro autor la cuestión de la existencia de Dios, ya en el plano prefilosófico. A este respecto, las referencias al desacuerdo entre los tomistas, quiere mostrar además, que las vías del Aquinate no pueden ser lo que ella interpreta como un mero desarrollo lógico del conocimiento alcanzado por el sentido común. Veremos en el siguiente epígrafe que tampoco esto es exactamente así.

(161) No vamos a entrar aquí en las consideraciones críticas de REITER o de DALY acerca de que presupone un horizonte de sentido religioso o teológico, previo a la intuición del ser. Puesto que son críticas de carácter general, que afectan también a las otras "aproximaciones" a Dios, las valoraremos más adelante.

§2. Las aproximaciones del entendimiento especulativo: (I) Cuestiones preliminares.

1. ¿Cómo identificar una verdadera prueba de la existencia de Dios en el orden propiamente filosófico? Hemos visto que nuestro conocimiento natural de Dios, según Maritain, está pendiente de una condición existencial en el sujeto: su apertura a la intuición del ser⁽¹⁶²⁾. A su vez, esta intuición no puede darse sin una simultánea liberación de la inteligencia, que hemos analizado en capítulos anteriores.

No obstante, si la Teología Natural quiere establecerse como verdadero saber, está obligada a dar rigor y perfección científica a ese nuestro conocimiento natural, enfrentarse con el ser en el tercer grado de abstracción formal, y "establecer y justificar" filosóficamente lo que en el primer nivel del "conocimiento confuso elaborado por el sentido común" puede ya ser "válido y eficaz". Sólo así certificará la existencia de su objeto y dará razón del valor explicativo que, en mayor o menor medida, es esencial a todo saber.

Fundamentar en razón la proposición que afirma la existencia de Dios requiere, por tanto, la intervención de un razonamiento en materia necesaria, de una demostración racional concluyente en el plano de la "discusión y certeza científicas", y para la que los motivos del sentimiento o de la voluntad no pueden ser más que "*sensibilizadores*" (PhB, OEC I 314) del "*poder de adhesión del hombre total que capta la prueba intelectual*" (RetR, OEC IX 275).

Maritain ha especificado esta vez claramente las condiciones objetivas de tal demostración: "*una conclusión es firme –dice– cuando del lado de los <principios formales> y de las reglas del razonamiento depende de disposiciones correctas de conceptos y premisas,*

⁽¹⁶²⁾ Cuando en el capítulo de *Approches de Dieu* dedicado a la vía primordial, Maritain habla de "pruebas filosóficas de la existencia de Dios", parece caracterizar como tales únicamente a las cinco vías de Santo Tomás. Para ellas, concretamente, es para las que la vía primordial aparece requerida como conocimiento prefilosófico y condición existencial (Cfr. AppD, OEC X 19). De hecho, la sexta vía que más tarde consideraremos, tiene su plano prefilosófico particular y en él no interviene directamente la intuición del acto de existir, sino una intuición mucho más concreta referida a la "vida propia del intelecto".

Creo pese a todo que, de acuerdo con la interpretación que hemos propuesto de la vía originaria y si esta ha de ser la "eterna vía de aproximación de la razón humana a Dios", debe mantenerse que la intuición del ser es una condición fundamental de la teología natural maritainiana; también ella es, de alguna manera, la intuición de mi existencia, aunque ante todo y en primer lugar se refiera a la existencia de las cosas (Cfr. AppD, OEC X 15).

y de buenas inferencias, y cuando del lado de los <principios materiales> del razonamiento (es decir, del lado del contenido de las proposiciones) se resuelve en proposiciones verdaderas y bien fundadas, de tal manera que finalmente, sería preciso para negarla, negar las verdades evidentes por sí mismas que están en el origen de todo nuestro conocimiento" (EPh II, OEC II 675–676).

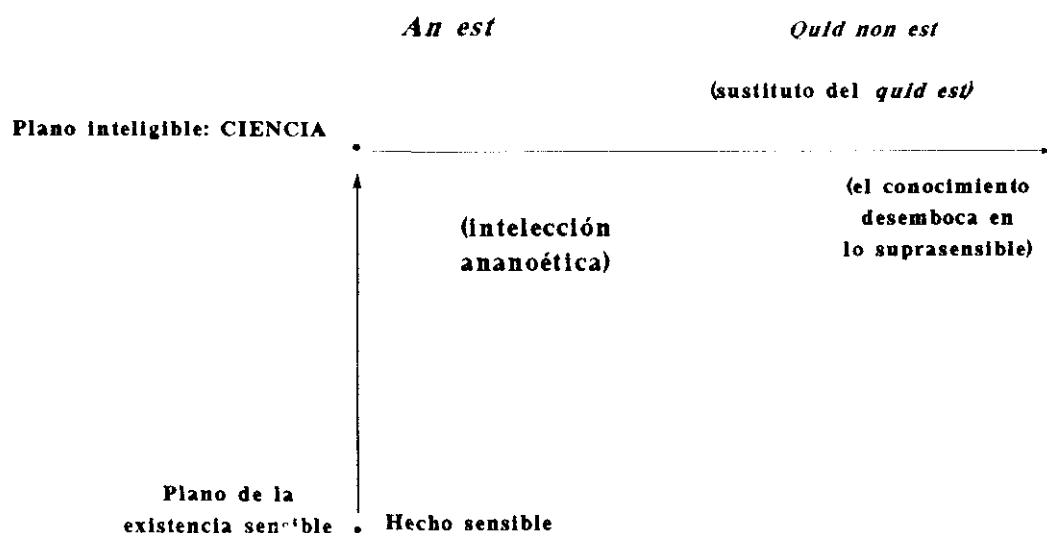
En nuestro caso concreto, el principio formal es siempre el mismo, el principio de causalidad, que exigirá en última instancia una primera causa trascendente. En cambio, los principios materiales vienen constituidos, tratándose de las cinco vías tomistas (se distinguen específicamente desde este punto de vista) por algún hecho que describe al ser contingente, obtenido por observación sensible y erigido en hecho filosófico; y si se trata de la sexta vía, por un hecho de introspección. Como ocurre en todo saber, "intellectus" y "ratio" se activarán y controlarán aquí mutuamente en diversos planos y en distintos momentos.

Sobre la intuición del ser y sus implicaciones –entre las que se encuentra el principio de causalidad– ya hemos hablado suficientemente (Cfr. Cap. IV). ¿Qué decir de los principios materiales de las vías? "*¿Qué es un hecho?*", se pregunta Maritain. *Es una verdad existencial bien comprobada*" (DS, OEC IV 362. Cfr. PhNat, OEC V 954 y QE, OEC VII 266), un dato real y objetivo que se da a alguien y que, por tanto, es "discernido y juzgado". Los idealistas tienen razón en esto, y sin embargo, yerran al creer que todo juicio es una "deformación" o "creación" (y no una manera de adaptarnos al objeto) y al rechazar el valor de la intuición del sentido en el que toda aprehensión existencial se origina.

Nuestro autor precisa: "*el discernimiento del que hablamos tendrá lugar en un cierto nivel de abstracción y a la luz de determinados principios en relación a los cuales el hecho tiene un valor, valor de conocimiento y de verdad. Se deduce de aquí que no todos los hechos tienen la misma jerarquía... Los hechos mismos participan de las jerarquías del conocimiento: hay hechos de sentido común, hechos científicos, hechos matemáticos, hechos lógicos, hechos filosóficos*" (DS, OEC IV 364. Cfr. PhNat, OEC V 955 y QE, OEC VII 267). Y concluye: "*éstos últimos no surgen de la experiencia vulgar... El material propio de la filosofía surge de una experiencia filosóficamente dilucidada y, por consiguiente, muy superior a la experiencia vulgar, porque la filosofía juzga y critica ese material a su propia luz, puesto que, al defender, en su condición de sabiduría sus propios principios, defiende*

y justifica (indirectamente) el valor de la percepción sensible misma. Desde este punto de vista, el hecho de la existencia de alguna cosa, el hecho de la existencia de una multiplicidad, del cambio y del devenir, del conocimiento, del pensamiento y del deseo, son propiamente hechos filosóficos" (DS, OEC IV 371-372. Cfr. PhNat, OEC V 956 y QE, OEC VII 267).

A diferencia de los argumentos "a priori", en los que la certeza está basada únicamente en el análisis, en las vías maritainianas, por tanto, "análisis" y "observación" (sensible o introspectiva) marchan de la mano. Se mueven siempre, además, en una "línea de verificación existencial": "cuando la razón establece que Dios existe, ha dicho nuestro autor, no lo hace extrapolando la existencia <ut significata> incluida en una noción, para hacer de ella una existencia <ut exercita>; camina desde el principio en la línea de la efecución de la existencia, parte de ciertos datos de experiencia, en los que la existencia es captada <ut exercita>, para componer, a este mismo título de existencia <ut exercita> y bajo la constricción de los primeros principios, intuitivamente captados en la percepción del ser, la noción de una primera y suprema causa" (SD, OEC V 128-129).



Teología Natural

(Extraído de DS, OEC IV 370).

2. Con esta última observación, Maritain pretende contestar las objeciones kantianas⁽¹⁶³⁾. Según Kant, lo que él llama "prueba cosmológica" se desarrolla en dos momentos. En el primero, partiendo de la experiencia se llega a un ser necesario; en el segundo, que constituye el "nervus probandi", se afirma que todo ser absolutamente necesario es, a la vez, el "ens realissimum", existe.

En realidad, *"la supuesta experiencia, afirma Kant, es superflua; tal vez puede conducirnos al concepto de necesidad absoluta, pero no demostrar tal necesidad en una cosa determinada. En efecto, tan pronto como pretendemos hacerlo, nos vemos obligados a abandonar toda experiencia y a buscar entre los conceptos puros cuál de ellos contiene las condiciones de posibilidad de un ser absolutamente necesario. Si de este modo se comprende simplemente que un ser semejante es posible, queda también demostrada su existencia, ya que ello equivale a decir que entre todos los posibles hay uno que implica necesidad absoluta, es decir, que este ser existe con absoluta necesidad"*⁽¹⁶⁴⁾.

Como queda patente en la exposición de esta deducción en forma silogística, —observa el filósofo alemán—, las proposiciones "todo ser absolutamente necesario es el ser realísimo" y "todo ser realísimo es un ser necesario" son equivalentes. La prueba cosmológica, por tanto, es una falacia que supone y enuncia la mayor del argumento ontológico: "el <ens realissimum> es absolutamente necesario".

Pero, ¿cuál es la errónea esencia del argumento ontológico?, se pregunta Maritain. No, identificar soberana perfección y existencia necesaria, sino pasar de la representación de la primera a la afirmación de la segunda. *"Admitamos, precisa, la equivalencia de las dos tesis: <todo ser soberanamente perfecto (ens realissimum) es absolutamente necesario> y <todo ser absolutamente necesario es soberanamente perfecto>. ¿Cuál es el sentido de la primera fórmula en el argumento ontológico? Significa esto: <todo ser soberanamente perfecto SIMPLEMENTE REPRESENTADO existe EFECTIVAMENTE de*

⁽¹⁶³⁾ Cfr. *Crítica de la Razón pura*, Dialéctica Trascendental, Libro II, cap. III, 5ª sección: "Imposibilidad de una prueba cosmológica de la existencia de Dios". (Citaremos por la traducción de Eds. Alfaguara, Madrid 1986, pp. 506-613).

⁽¹⁶⁴⁾ *ibidem*, pág. 509.

manera necesaria>. La segunda fórmula sufre el mismo vicio si se la entiende de la misma forma: <todo ser absolutamente necesario SIMPLEMENTE REPRESENTADO existe EFECTIVAMENTE con toda la perfección>.

Pero si pienso: <pertenece a la noción de un ser soberanamente perfecto ser absolutamente necesario>, dicho de otra manera– <todo ser soberanamente perfecto existe con absoluta necesidad, SI EXISTE>; o si pienso: <pertenece a la noción de un ser absolutamente necesario ser omnipperfecto>, dicho de otra manera– <todo ser absolutamente necesario es soberanamente perfecto, SI EXISTE>, –ni en uno ni en otro caso mi razonamiento tiene el menor roce con el argumento ontológico. Y si he comenzado por establecer que un ser absolutamente necesario EXISTE, tengo evidentemente el derecho de concluir que este ser que sé que existe posee una soberana perfección que existe también...; se pasa entonces de lo real a lo real, no de lo ideal a lo real" (SD, OEC V 131. Cfr. DS, OEC IV 667 y "DSc", 22).

La equivocación de KANT, dice nuestro autor, radica en última instancia en una errónea y arbitraria teoría del juicio y del concepto: *"si Kant hubiera discernido la verdadera naturaleza del juicio, habría comprendido que en un juicio existencial de experiencia, el espíritu, obligado por la intuición del sentido, declara idénticos en la realidad dos nociones, dos conceptos que tienen –cada uno de ellos– un contenido inteligible propio; y que siendo el contenido inteligible del predicado <existente> un objeto de pensamiento esencialmente análogo, el espíritu está en su derecho de aplicar este predicado, purificado de toda significación empírica, a los sujetos puramente inteligibles que la experiencia, a la luz de los primeros principios intelectuales, requiere como su razón de ser" (SD, OEC V 132–133).*

3. Al margen de este punto, en la presentación maritainiana de las vías tomistas intervendrá también, de forma auxiliar y como refuerzo (más o menos explícito) del principio de causalidad, el principio aristotélico "anankē stēnai": en una subordinación "per se" de causas, es preciso llegar a una primera y suprema causa, no puede darse un "regressus in infinitum" en la serie de motores movidos, de causas causadas etc.,

Aunque es cierto que no hay contradicción en la idea de una multitud infinita

de causas o de una sucesión sin principio ni fin, este principio, dice Maritain, *"no implica ni que ninguna multitud infinita no pueda existir, ni que haya que detenerse en una primera causa en el tiempo. No es a esto a lo que conducen necesariamente las vías de Santo Tomás; es a una primera causa en el ser, en el condicionamiento inteligible y en el ejercicio mismo de la causalidad"* (AppD, OEC X 36).

Supuesta una "serie infinitamente simple sucesiva de causas en el tiempo", se trataría de una serie "horizontal" de "causas homogéneas"; cada una de ella sólo explicaría la posición existencial de la siguiente. El principio al que se refieren las vías, en cambio, habla de "causas heterogéneas", lógicamente subordinadas y que se completan unas a otras en el orden de las razones de ser en una serie lineal, por así decir, "vertical". *"Y desde luego, sentencia nuestro autor, el principio anankè stēnai se impone en relación a ellas con absoluta necesidad: no en razón de su sucesión en el tiempo, sino por el hecho de que componen una línea particular de inteligibilidad o de razón de ser, a la que cada una de ellas añade algo, y que no puede darse más que si depende de un término más allá del cual es imposible plantear complemento de inteligibilidad alguno, es decir, si más allá de todas las líneas de inteligibilidad particulares está suspendida de la inteligibilidad por sí de una causa primera, que existe por sí. De ella dependen en cada instante (puesto que es la razón suprema del resto) no sólo el ser, sino la acción de todas las demás causas, o la causalidad misma que ejercen"* (AppD, OEC X 37). La causa a la que nos conduce el ascenso hecho posible por la analogicidad del ser (analogía de proporcionalidad propia), no solo es, por tanto, una causa heterogénea con las demás, sino "trascendente", "separada", alcanzada por "un paso al infinito".

Además, como apunta Santo Tomás, puesto que en la demostración de la causa por el efecto, es éste el que ocupa el lugar de aquélla para demostrar su existencia, en el caso de Dios sólo *"es necesario tomar como <medium> la significación de su nombre y no la esencia; la cuestión <quid est> viene después de la cuestión <an est>"*⁽¹⁶⁵⁾.

4. Antes de entrar en el análisis de las vías, nuestro autor hace tres observaciones finales de carácter general. En primer lugar, las pruebas de la existencia de

⁽¹⁶⁵⁾ *Sum. theol.*, I, q. 2, a. 2, ad. 2 (cit. por Maritain en SD, OEC V 201 –Nota 156–).

Dios no aportan a la deidad ninguna evidencia que pudiera faltarle, simplemente la hacen evidente "para nosotros". Pero además, no nos hacen evidente a Dios mismo. "*Nuestros argumentos, dice Maritain, no nos dan la evidencia de la existencia divina o del acto de existir que está en Dios, y que es Dios mismo, –como si se pudiera tener la evidencia de su existencia sin tener algo de su esencia. Nos dan solamente la evidencia del hecho de que la existencia divina debe ser afirmada, o de la verdad de la atribución del predicado al sujeto en la aserción <Dios existe>*" (AppD, OEC X 21). Apoyándose de nuevo en Santo Tomás⁽¹⁶⁶⁾, nuestro autor afirma que lo que se nos manifiesta en la proposición "Dios existe", es el <esse> copulativo por el que la evidencia de la prueba nos obliga a unir en nuestro pensamiento el predicado "existente" y el sujeto "Dios", no el "acto de ser" de Dios mismo, que es idéntico a su esencia y sólo es conocido analógicamente y –por nuestro modo de concebir– deficientemente. También por este lado, el concepto de "prueba" o "demostración" debe ser entendido en un sentido absolutamente respetuoso con su objeto.

Por último, es perfectamente legítimo aplicar a Dios el término "existente", con tal que se le distinga del uso que corrientemente se le da en las cosas creadas, y se le conciba –como al de ser– como una noción análoga.

§3. Las aproximaciones del entendimiento especulativo: (II) La consideración maritainiana de las vías tomistas.

Como ha dicho muy bien W. HILL, la presentación maritainiana de las vías tomistas es una interpretación "*non-controversial*": una confrontación con las interpretaciones de los demás tomistas está muy alejada de sus propósitos; "*breve*", aunque el texto de la *Summa theologiae*, q. 2, a. 3 esté reproducido al final del volumen de *Approches de Dieu*; y "*significant*": discute las objeciones interpuestas por la ciencia y la mentalidad contemporánea y depura a las vías de expresiones arcaicas y de los elementos pertenecientes a la antigua física, exponiéndolas en un lenguaje plenamente actual⁽¹⁶⁷⁾.

⁽¹⁶⁶⁾ Cfr. *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad. 1 y 11, *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 4, ad. 2.

⁽¹⁶⁷⁾ Cfr. *Approches to God, The Thomist*, vol. XIX, julio 1956, n. 3, pág. 394.

Puede añadirse que la argumentación es la misma que aparece en el texto tomista antes referido⁽¹⁶⁸⁾ y que Maritain es consciente de que el contexto que las rodea en esta obra es un contexto teológico, como también lo es la manera en la que las vías están expuestas (Cfr. AppD, OEC X 56 –Nota 14–; DPhChr, OEC V 313 –Nota 48– y ScetSg, OEC VI 111–112). En sí mismas, sin embargo, son según él, argumentos filosóficos o puramente racionales, que serán enmarcados ahora por nuestro autor en un contexto filosófico⁽¹⁶⁹⁾.

Por lo demás, en la obra maritainiana las vías tomistas han sido tratadas específicamente en tres ocasiones: en el Capítulo IV de *La Philosophie bergsonienne* (OEC I 295–302), en "Dieu et la science" (20–22) y en el Capítulo II de *Approches de Dieu*. Será esta última la base fundamental de nuestro análisis.

1. La vía por el movimiento.

A. NUEVA EXPOSICION DE LA VIA Y DISCUSION DE OBJECIONES MODERNAS:

a) En la primera vía, el hecho erigido en hecho filosófico, "indubitable y más universal" que ningún otro hecho, es el del "movimiento" o el "cambio". Siguiendo a Aristóteles, Maritain lo define como el paso del "ser en potencia" al "ser en acto": "*una cosa se convierte en lo que no era*" ("DSc", 20).

Dentro del esquema silogístico de la vía, es este hecho el que hace de "menor", mientras que el principio de causalidad, presentado esta vez bajo la forma del

⁽¹⁶⁸⁾ Como es bien sabido, el texto de la *Summa* no es el único en el que el Aquinate ha abordado las pruebas de la existencia de Dios. Estas pruebas aparecen también en otros contextos muy distintos.

La primera vía ha sido tratada también en la *Sum. cont. gent.*, I, cap. 13 y en *In Phys.*, I, VIII, lect. 12, n. 3; la segunda en *Sum. cont. gent.*, I, c. 13, *In Phys.*, I, VIII, lect. 2 y *De Verit.*, 2, 10; la tercera en *Sum. cont. gent.*, I, c. 15 y II, c. 15; la cuarta en *Sum. theol.*, I–II, q. 52, a. 1, *Sum. cont. gent.*, II, c. 15 y *De Pot.*, 3, 5; y la quinta en *De Verit.*, q. 5, a. 2.

⁽¹⁶⁹⁾ Maritain ha reconocido, no obstante, que "*en un tratado filosófico completo de Teodicea* (el opúsculo *Approches de Dieu* no lo es) *la demostración metafísica estaría precedida por numerosos <rodeos> de orden más experimental que racional*" (AppD, OEC X 57 –Nota 14–).

devenir y cuya validez metaempírica viene garantizada por su carácter intuitivo implicado en la intuición metafísica del ser, hace de mayor. Fortalecido por la imposibilidad de un "regressus in infinitum" en la serie de causas o motores subordinados en la razón misma de mover –"per se"–, es decir, cuando la acción misma por la cual el motor mueve al móvil, modifica al motor (lo hace móvil), el principio de causalidad nos hará concluir en un Primer Motor inmóvil.

"Nuestro mundo, dice Maritain, es el mundo del devenir... ¿Qué es cambiar?... es pasar del <ser en potencia> al <ser en acto>. Pero, ¿cómo podría una cosa darse lo que no tiene? En la medida en que puede sólo ser esto o aquello, pero en este instante no lo es, es imposible que se convierta a sí misma en esto o aquello que aún no es. Es algo ya en acto lo que le hará pasar de lo que es en potencia a lo que será en acto. Todo lo que es movido, es movido por otro (todo lo que pasa de la indeterminación a la determinación, lo hace por la acción de otra cosa).

Y ahora, la cosa ya en acto cuya acción hace que otra cosa cambie, ¿está ella misma sometida al devenir?, ¿se convierte al obrar en algo más de lo que era como simple existente? Entonces, es que es movido a obrar por otra cosa. Y ésta, a su vez, ¿es movida a obrar por otro agente? Imaginemos todos los agentes que nos plazca... Pero si no hubiera un primer agente, la razón de la acción de los otros no se habría dado nunca en la existencia; nada movería a nada. No podemos remontarnos de agente en agente sin fin; es preciso detenerse en un primer agente. Y puesto que es primero, él mismo no es movido, está sustraído a todo devenir; separado, activa y mueve al resto" (AppD, OEC X 28–29).

b) Maritain contempla y responde también a algunas objeciones. La primera se refiere al hecho filosófico del movimiento y su definición. Las demás, al principio de causalidad en la perspectiva del devenir.

1ª– ¿Se podría definir el movimiento como "un puro flujo de devenir" sin término, y en el que no hubiera ni "ser en potencia" ni "ser en acto"?

Nuestro autor rechaza que todo cambio natural pueda no tender a un fin, pero aún si así fuera, no habría modo de definirlo sino como el paso de la potencia al acto, "a una serie o un flujo sin fin de determinaciones nuevas en la que cada

una de ellas, como llega en el cambio continuo, está en acto imperfecto (en acto en un sentido y en potencia en otro)...; la cosa que cambia está en acto de manera pasajera y transitoria, pero no es distinta sino en potencia de las otras determinaciones que se suceden continuamente" (AppD, OEC X 29–30).

2ª– ¿Se podría entender el movimiento de los electrones alrededor del núcleo del átomo, o el de los organismos vivos, como un desmentido del principio "omne quod movetur, ab alio movetur"?

–En el primer caso, responde Maritain, *"si para la física-moderna, materia y energía no son sino dos aspectos de una misma realidad, dicho de otra manera, si desde el momento que hay materia hay movimiento, queda en todo caso que la materia y la energía no existen por sí mismas (a se) o a título incausado (de otro modo serían Dios) y la causa del movimiento debe buscarse en la causa que conserva o mantiene la materia en el ser"* (AppD, OEC X 30).

Se produce aquí un pequeño salto en la argumentación. No se trata de dilucidar el movimiento de los electrones, que por lo demás aún no es muy conocido por la física atómica. Para salvar la objeción, nuestro autor recurre a la estructura metafísica de las sustancias materiales, y a ella remite la necesidad de una causa. En efecto, materia y energía son interpretadas como dos entidades físico-matemáticas construidas por el espíritu y correspondientes, simbólicamente, a los <accidentes propios> (cantidad y cualidad) de la sustancia corporal. En virtud de estos accidentes, la sustancia tiene una determinada organización espacial intraatómica y ejerce una actividad derivada de su propia esencia que está designada simbólicamente por la energía dinámica del sistema. Pero se trata en sí misma, de una actividad natural y *"no es menos incausada que el ser o sustancia del que procede"* (AppD, OEC X 31). Además, depende en última instancia de la moción de la Causa primera que activa y sostiene en el ser a todas las cosas.

–En cuanto a los organismos vivos, es cierto que se mueven a sí mismos y que su actividad, a diferencia del movimiento de los electrones, es una

actividad inmanente pues los perfecciona ontológicamente. Pero, según Maritain, no escapan al principio general citado pues *"no es en la misma relación en la que son movidos y motores"* (PhB, OEC I 298 –Nota 6–) y dependen generalmente de otros factores distintos de sí mismos para moverse. Son capaces de hacerse pasar de la potencia al acto en cuanto que, en un sentido, están en acto. Han de estar, sin embargo, en potencia en otro aspecto, para poder ser movidos, y esta potencialidad o mutabilidad esencial hace que no se basten a sí mismos: *"se mueven, dice nuestro autor, bajo la acción de otros factores o energías en el cosmos. El sol activa o <mueve> al vegetal a moverse a sí mismo. El objeto que impresiona el sentido incita al intelecto a moverse a sí mismo, y el objeto captado por el intelecto incita a la voluntad a moverse a sí misma"* (AppD, OEC X 32).

3ª– El principio de inercia –todo cuerpo dejado a sí mismo persevera indefinidamente en su estado de movimiento (uniforme, según la mecánica newtoniana; uniformemente acelerado, según la dinámica de Einstein) o de reposo–, ¿no quiebra el axioma "todo lo que se mueve es movido por otro"?

Maritain responde que, aún aceptando la noción de "estado de movimiento" y concediendo la validez no sólo empiriológica sino ontológica del principio de inercia –lo que es en su opinión mucho conceder–, el axioma citado no se vería afectado si se le formula de la siguiente manera: *"todo cuerpo que sufre un cambio en relación a su estado de reposo o de movimiento, cambia bajo la acción de otra cosa"* (AppD, OEC X 34).

4ª– Una última objeción hace referencia a la veracidad del principio aristotélico que declara la imposibilidad de un retroceso infinito en la serie de causas o motores ("ananké stênai").

Nosotros ya hemos visto cómo lo concibe nuestro autor y en qué sentido es "absolutamente necesario". Exige un Primer Motor inmóvil por encima de la serie de causas subordinadas "per se", causa primera trascendente y separada. De manera que, aún en la hipótesis de un mundo sin comienzo ni fin, *"desde siempre el cambio en las criaturas hubiera manifestado la existencia de la Causa primera Inmutable de todo cambio"* (PhB, OEC I 300).

B. CONSIDERACIONES CRITICAS:

+ A. GNEMMI, el único autor que juzga la versión maritainiana de todas y cada una de las vías tomistas, ha centrado su crítica en las dos vertientes de la demostración:

a) Respecto al hecho del devenir, la definición como "paso de la potencia al acto" le parece que pertenece a la filosofía segunda y al análisis de la estructura concreta del ser mutable. Se trata, por tanto, de un elemento ulterior que además *"es inesencial para el trascendimiento de la totalidad de la experiencia; para ésta, es suficiente la descripción mínima del ser cambiante como unidad de ser y no ser (o ser que al hacerse otro, implica el no ser, el cesar de existir en la determinación precedente)"*⁽¹⁷⁰⁾.

b) En lo concerniente al principio de causalidad (y lo mismo vale, dice GNEMMI, para el aristotélico "anankè stênai", que según él –no comprendo cómo– es sólo una "expansión" suya), *"su inesencialidad (en razón del supremo poder fundante del principio de no contradicción o de Parménides) y su presuposición juzgan el valor de la conclusión, o sea, que el mundo cambiante es causado por el Ser Inmutable"*⁽¹⁷¹⁾.

El "omne punctum", en opinión de este crítico, está en la necesaria exclusión de la originariedad o "absolutezza" del devenir, sin la cual el "quod movetur ab alio movetur" no está totalmente fundado. Ni la "fórmula pasiva" del principio ("todo lo que es movido, es movido por otro") que, aunque por la inmediata contrariedad de su opuesto excluye la alternativa "se mueve a sí mismo", presupone la pasividad del movimiento; ni su "fórmula intransitiva" ("todo lo que pasa de la indeterminación a la determinación, lo hace por la acción de otra cosa"), que no excluye la originariedad del "paso" e impone "dogmáticamente" el "ser causado" del devenir, superan el "límite técnico" del texto tomista y dan "incontrovertibilidad" a la primera vía maritainiana.

⁽¹⁷⁰⁾ "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. II: La ricerca di Dio", art. cit. pág. 501.

⁽¹⁷¹⁾ ibidem, pág. 501.

+ Respecto a estas críticas hay algunas cosas que decir.

En primer lugar, puede echarse en falta en la presentación maritainiana de la primera vía un estudio un poco más detenido del hecho del movimiento, antes de concluir que "cambiar" es "pasar del ser en potencia al ser en acto", pero objetar que "potencia " y "acto" son elementos "ulteriores e inesenciales" pertenecientes a la filosofía segunda, parece demasiado. Maritain, y la tradición tomista con él, responderían que son nociones que se desprenden del análisis metafísico del cambio (Cfr. Eph I, OEC II 234–238), de los conceptos <mover> y <ser movido>, y que su "inesencialidad" es sólo aparente.

En cuanto a la "originariedad" del devenir que, según GNEMMI, debe ser excluida para dar rigor al "quod movetur, ab alio movetur" y a la propia vía, podría ser entendida de una doble manera:

a) Se puede, a la manera de BERGSON, reemplazar el ser por el devenir y concebir a éste como *"el constitutivo de la realidad"*⁽¹⁷²⁾ y *"la sustancia de las cosas"*⁽¹⁷³⁾.

Según Maritain, el origen de esta tesis estaría en una errónea concepción de la sustancia y de la potencia. Se considera a la primera un mero soporte *"inerte e invariable"* de accidentes, en lugar de la *"raíz misma de la acción"* (PhB, OEC I 518 –Nota 18–), y a la segunda como una especie de *"preexistencia virtual o ideal"*, como una *"imagen del mañana"* (PhB, OEC I 523), como *"un actual de segunda zona"* (PhB, OEC I 88). *"Para Bergson, dirá, lo que las cosas devienen, sin duda, no lo eran; pero ya antes de devenirlo, eran todo lo que podían ser; porque son actuales, pasan a otra actualidad; les basta ser y ser en acto, en su continuidad con la actualidad surgente de la cual emana ese ímpetu universal para devenir otras"* (PhB, OEC I 525).

"En realidad, continúa en otro pasaje, en el cambio, lo que llega en tal momento no existía en modo alguno en el estado precedente como un <ya

⁽¹⁷²⁾ *La Pensée et le Mouvant*, pág. 190 (cit. por Maritain en PhB, OEC I 518).

⁽¹⁷³⁾ *La Pensée et le Mouvant*, pág. 197 (cit. por Maritain en PhB, OEC I 518).

llegado> no manifestado todavía; lo que será no está, de ninguna manera, ya realizado en la forma que sea. Sin embargo, lo que el sujeto deviene, no siendo una simple denominación extrínseca, debe afectarle en su ser; no puede afectarle según lo que es ya (en acto) porque no deviene lo que ya es; la nueva cualificación afecta pues al sujeto y es extraída de él según una especie de reserva y fecundidad ontológica absolutamente irreductible al ser en acto, y que la actualidad inviste por todas partes y sostiene en el ser, pero que en sí misma es absolutamente no actual, no realizada, determinabilidad pura, en una palabra, potencia" (PhB, OEC I 88).

¿Cuál es la consecuencia lógica de la postura bergsoniana?

La propuesta, por lo demás absurda e irrealizable (Cfr. ANT, OEC II 1063; Eph I, OEC II 234–235) de LE ROY: "*¿por qué no identificar pura y simplemente el ser al devenir?*"⁽¹⁷⁴⁾. "*Siendo las cosas movimiento, ya no hay que preguntarse cómo lo reciben*"⁽¹⁷⁵⁾. Por este camino, "lo que se mueve NO es movido por otro".

b) Esta misma conclusión es, precisamente, la que GNEMMI –en un sentido mucho más simple y menos ambiguo que la tesis de Bergson– considera que no está verdaderamente anulada en las fórmulas maritainianas del principio que dan razón del devenir.

En la primera, "*tout ce qui est mû, est mû par un autre*" (AppD, OEC X 28), se acepta como verdadero que "todo lo que es movido, es movido", por la inmediata contradictoriedad del opuesto ("no todo lo que es movido, es movido"). Podemos basarnos, entonces, en la verdad del primero para rechazar que "es movido por sí mismo": estaría a la vez y en la misma relación en potencia y en acto, lo cual es un absurdo. Pero tal fórmula presupone, dice GNEMMI, la pasividad del "moverur" ("ser movido").

Para ser sincero, no entiendo qué quiere decir este autor con "presuposición de la pasividad del <moverur>". Si a lo que se refiere es a la fórmula gramatical del axioma ("*tout ce qui est mû, est mû par un autre*"), no habría problema alguno

⁽¹⁷⁴⁾ "Comment se pose le problème de Dieu", en *Revue de Métaphysique et de morale*, marzo 1907, pág. 150.

⁽¹⁷⁵⁾ *Le problème de Dieu*, pág. 22 (cit. por Maritain en "A propos d'un livre récent", OEC IV 1215 y PhB, OEC I 306).

en transformarla: *"tout ce qui est mù ou qui change, est mù ou changé par autre chose que soi"* (PhB, OEC I 296), o también, *"partout où il y a mouvement ou changement... il y a quelque chose d'autre qui cause le changement"* ("DSc", 20). Si se refiere, en cambio, a otra cosa, no acabo de comprender la objeción. En la vía se parte, sencillamente, del hecho del devenir.

En cuanto a la segunda formulación ("todo lo que pasa de la indeterminación a la determinación, lo hace por la acción de otra cosa", *"nihil reducit se de potentia in actum"* (SL, OEC V 667)) es, para Maritain, equivalente a la primera; de hecho, en el texto de "Dieu et la Science" aparecen conjuntamente. Según GNEMMI, en cambio, esta versión "intransitiva" no excluye la posibilidad de concebir el "paso" como "originario".

La razón última de este fracaso se halla, para este crítico, en la insuficiente atención maritainiana a la oposición ser–no ser y a la incontradictoriedad del ser como exigencia y definición misma del fundamento metafísico y de toda mediación metaempírica. *"La bipolaridad interna al ser de esencia–existencia o <actus essendi>, dice, en sí fenomenológica, está privada de fuerza metaempírica si no se alcanza la exigencia del <esse>; pero para la adquisición de la exigencia se requiere la intervención de la dialéctica suprema del ser y no ser (más radical que la dialéctica esencia–existencia), o sea, el recurso a la incontradictoriedad, la cual funda la identidad (el ser por sí, es, existe) y la rescata de la tautología, haciéndola fecunda. Para tutelar la suprema identidad <el ser es> desmentida por el devenir empírico, que implica la inexistencia (el hacerse de B implica el cesar de A), o para conciliar el hecho con la norma, impone la existencia de un ulterior, de una realidad metaempírica, de un Ser originario inmutable Total Creador, por el cual el mundo cambiante es fundado en su <fenomenalidad> "*⁽¹⁷⁶⁾.

Ya antes de su análisis de las vías maritainianas, GNEMMI había rechazado la coincidencia otorgada por nuestro autor al principio de contradicción con el de identidad y la prioridad ontológica dada a éste (Cfr. ANT, OEC II 1052; Eph I, OEC II 233–234; SL, OEC V 625). Como consecuencia de ello, la "reductio ad absurdum", que debería ser –según él– el elemento institutivo primario de los primeros principios, se ve

⁽¹⁷⁶⁾ "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. I: La conoscenza metafisica", en *Rivista di filosofia neoescolastica*, 1972 (64), pág. 305.

suplantada por la intuitividad y relegada a un mero apéndice auxiliar confirmativo.

Se puede coincidir con GNEMMI, en que la consideración del principio de no contradicción como una mera flexión lógica del principio de identidad, no respeta todas sus virtualidades. Parece excesivo, sin embargo, concluir que, por todo lo dicho, la primera vía maritainiana tenga el mismo "límite técnico" o "controvertibilidad" que la tomista, que en ella el ser causado del devenir esté presupuesto y no se rechace su posible "absolutezza" por la evidencia de su contradictoriedad. De hecho, Maritain reconoce que el principio de no-contradicción no es una tautología (Cfr. SL, OEC V 625); si bien secundariamente, aplica en todos los principios la "reductio ad absurdum" (en el caso concreto del principio de causalidad, se reduce su contradictoria al imposible –cfr. SL, OEC V 664–); y, aunque en el texto –demasiado breve– de *Approches de Dieu*, en efecto, después de haber definido el devenir como paso de la potencia al acto, se afirma sin más que "*es imposible que una cosa se haga devenir esto o aquello que no es todavía*" (AppD, OEC X 28), en el de *La Philosophie bergsonienne* (OEC I 295–300) se reduce expresamente el principio que da razón del devenir al principio de identidad ("todo ser es lo que es") o al de no-contradicción ("un ser no puede, al mismo tiempo y en la misma relación, ser y no ser"). Exactamente como hace el Aquinate en la *Summa theologiae* I, q. 2, a. 3: "*no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo*"⁽¹⁷⁷⁾. El móvil depende pues de otro ser en acto para pasar de la potencia al acto, de la indeterminación a la determinación, en una palabra, para moverse.

+ No estará de más, por fin, comparar la conclusión a la que llegan las distintas presentaciones de la primera vía maritainiana. El "*Agente absolutamente inmutable que activa y mueve al resto de los motores*" (AppD, OEC X 29) es el más acorde con el texto tomista de la *Summa theologiae*, "*un primer motor que no sea movido por nadie*"⁽¹⁷⁸⁾.

En cambio, en "*Dieu et la Science*", Maritain concluye en "*una Causa*

⁽¹⁷⁷⁾ Cfr. *Sum. cont. gent.*, I, c. 13.

⁽¹⁷⁸⁾ *Sum. theol.*, I, q. 2, a. 3.

primera, incausada, absolutamente exenta de todo cambio puesto que es absolutamente perfecta" ("Dsc", 20). No hay en esta segunda fórmula de la vía excesivo rigor formal: parece que, de acuerdo con el texto tomista, si esta causa es perfecta, o al menos inmutable, es por estar exenta de todo cambio, y no al revés.

Por último, en *La Philosophie bergsonienne* se concluye en un "primer motor". Y añade: "*¿primero? Es decir, que es su acción, pues si fuera una cosa distinta de su acción, sería preciso que pasara a la acción por la influencia de una causa distinta de él, no sería ya el primero. Y como no hay potencialidad alguna en su acción, tampoco la hay en su ser, puesto que el que obra por sí, necesariamente es <por sí>, y si fuera <por otro>, no sería ya el primer motor. Este primer motor, esta primera causa sin causa y sin mezcla alguna de potencialidad, este Acto puro absolutamente inmóvil, no con una inmovilidad de inercia, sino con la inmovilidad y la actividad pura y suprema, que no tiene nada que adquirir y no puede devenir nada, puesto que tiene <en sí> todo lo que se puede tener y es <por sí> todo lo que se puede ser, es lo que llamamos Dios*" (PhB, OEC I 298–299). Evidentemente, aquí va mucho más allá del texto tomista: extrae todas las consecuencias implicadas en la conclusión y que el Aquinate sólo derivará en las siguientes cuestiones de la *Summa theologiae*.

2. La vía por las causas eficientes.

A. NUEVA EXPOSICION DE LA VIA:

a) La presentación de esta segunda vía es mucho más breve que la anterior, y –en *Approches de Dieu*– casi idéntica a la tomista.

El hecho filosófico del que se parte, también "absolutamente general", es el de las causas eficientes y sus interconexiones. El principio de causalidad, esta vez determinando la imposibilidad de que una cosa sea causa eficiente de sí misma (debe ser causada y depender en el ser de otra cosa) hace de mayor. Puesto que las causas eficientes consideradas, están subordinadas "per se" ("quoad esse"), no cabe un proceso indefinido: si no hubiera una primera Causa incausada, las demás ni serían ni obrarían.

"Es un hecho absolutamente general también, dice Maritain, que hay causas eficientes que intervienen en el mundo, y que estas causas están unidas entre sí o forman series en las cuales están subordinadas unas a otras... Así, mientras que es imposible que una cosa sea causa eficiente de sí misma (precedería entonces a su propia existencia), las causas eficientes están en conexión de complementariedad, o, en maneras tan variadas como sea, se condicionan y se causan unas a otras. Y esta interdependencia entre las causas se extiende en todas direcciones.

Pero no es posible ir al infinito de causa en causa. Por muchas constelaciones de causas que se puedan considerar aparte,... si no hubiera, más allá, una primera causa de la que todas las demás dependan, éstas, no estando causadas en el ser o en el obrar, simplemente no serían causas.

Es preciso, por tanto, reconocer la existencia de una primera causa incausada que existe inmutablemente por sí misma, más allá de todas las causas particulares y sus conexiones" (AppD, OEC X 35-36).

Se trata de una causa que, como vimos al analizar el principio aristotélico "anankè stēnai", es "heterogénea" con las demás, "trascendente", "separada", "infinitamente diferente en naturaleza" (AppD, OEC X 38).

b) Desde esta perspectiva, aun cuando no es contradictorio pensar en una sucesión indefinida de causas en el tiempo, en una "multitud infinita" o en un mundo creado o causado "ab aeterno", sí lo es considerar como originaria o idéntica al todo Absoluto una totalidad de causas causadas en el ser, un "mundo increado o no causado". *"Un mundo que exista desde siempre, concluye nuestro autor, seguiría siendo estrictamente, un mundo creado <ex nihilo>. La noción de creación es absolutamente independiente de la de comienzo en el tiempo. Es creado lo que es causado según la totalidad de su ser, o sin ninguna materia preexistente" (AppD, OEC X 40).*

B. CONSIDERACIONES CRITICAS:

+ Según GNEMMI, "la demostración... resulta inconsistente por el

punto de partida, no dado sino onírico, supuesto, y por el principio de causalidad, a su vez también supuesto⁽¹⁷⁹⁾.

+ Respecto al segundo punto: no se muestra –dice este crítico– por qué es absurda la originariedad del ser, ya hemos apuntado que Maritain, aunque secundariamente, sí la reduce como contradictoria imposible frente al principio de causalidad (cfr. SL, OEC V 664). Lo que parece criticar GNEMMI es esa secundariedad frente a la intuitividad propia del principio, y el carácter "inmediato" de esa fundación⁽¹⁸⁰⁾.

Cuestión muy distinta es la supuesta no inmediatez del hecho del que se parte en *Approches de Dieu*: "las causas y la conexión entre ellas" (AppD, OEC X 35). Haciendo hincapié en la crítica racionalista y empirista moderna, GNEMMI pone entre paréntesis la "evidencia fenomenológica de la causalidad": "la dependencia causal, afirma, no es <a posteriori>, sino <a priori>, es elemento que ha de deducirse en el nivel de la totalidad o trascendentalmente; por lo demás, aunque constase fenomenológicamente, no superaría los límites de la experiencia, sino que estaría circunscrita al <hic et nunc>, de modo que no podría asegurar la existencia de una fuerza causal metaempírica, de una Causa creadora del mundo"⁽¹⁸¹⁾.

En mi opinión, que hay causas eficientes que en su propia actividad no pueden dejar de ser, a la vez, efectos, es perfecta e inmediatamente accesible a la percepción sensorial, sobre todo cuando yo mismo formo parte de la subordinación causal considerada: por ejemplo, capto que la actividad de la mano que usa de un bolígrafo para escribir estas líneas, es debida al ejercicio de mi propia voluntad, aunque no sepa explicar sus condiciones de posibilidad. En cuanto a las causas de las que carecemos de vivencia íntima inmediata, que no dependen de nosotros y nos son totalmente exteriores, es cierto que no percibimos propiamente la dependencia causal ni la subordinación, pero podemos inferirla

⁽¹⁷⁹⁾ "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. II: La ricerca di Dio", art. cit., pág. 503.

⁽¹⁸⁰⁾ Cfr. "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. I: La conoscenza metafisica", art. cit., pág. 310.

⁽¹⁸¹⁾ "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. II: La ricerca di Dio", art. cit., pág. 502.

racionalmente si nos basamos en los datos de nuestra experiencia externa: un cuerpo B quema un cuerpo C y obtiene su energía calorífica de otro A.

Sea como fuere, puesto que para evitar, precisamente, las acusaciones de "*división imaginativa*", "*recorte espacial*", "*representación antropomórfica*" o "*generalización de una experiencia psicológica*" ("A propos d'un livre récent, OEC IV 1215; SL, OEC V 664–665), Maritain funda los primeros principios y, en concreto, el principio de causalidad en lo que considera un análisis ontológico correcto de las exigencias propias del ser como objeto de intelección (que es también lo que le da valor ontológico), quizá fuera conveniente situar como punto de partida de la vía un fenómeno de evidencia inmediata incontrovertible; por ejemplo, el de la existencia de "*seres nuevos en el mundo*" (PhB, OEC I 301). Desde aquí, podría proseguirse la reflexión mostrando que, de acuerdo con el principio de causalidad, "*todo lo que comienza a ser, es causado*" (ANT, OEC II 1056–1057), pues si puede no ser no debe a sí mismo su razón de ser etc., Por este lado, evidentemente, la segunda vía se acerca mucho a la tercera.

+ Todas las presentaciones de la vía, por último, coinciden en concluir en una primera causa eficiente incausada, sin la que las otras causas no tendrían ni ser ni acción. Se corresponden en esto plenamente con el texto tomista de la *Summa theologiae*.

3. La vía por lo contingente y lo necesario.

A. NUEVA EXPOSICION DE LA VIA Y DISCUSION DE VARIAS OBJECIONES:

a) El hecho del que se parte en la presentación maritainiana de la vía en *La Philosophie bergsonienne* es que "*hay en el mundo seres que cesan de existir*" (PhB, OEC I 301). Desde este punto de vista, la tercera vía podría englobar a las dos primeras: la existencia de seres contingentes, en efecto, es una evidencia inmediata que puede verificarse también con el comienzo de la existencia de "seres nuevos" (hecho originario de la segunda

vía en la presentación de PhB), o con el hecho del "cambio" (punto de partida de la primera).

En el silogismo demostrativo, es precisamente esta existencia de seres que pueden no ser la que hace funciones de menor, mientras que el principio de causalidad, *"todo lo que existe de manera contingente tiene una causa distinta de sí"* (ANT, OEC II 1056–1057; SL, OEC V 664), interviene como mayor para determinar su dependencia en el ser. Han tenido un comienzo y sólo un ser necesario que, de acuerdo con el principio "anankê stênai", debe ser un ser necesario por sí mismo, puede explicar su existencia actual. La marcha discursiva es aquí, estrictamente idéntica al texto tomista de la *Summa theologiae* I, q. 2, a. 3.

Aunque Maritain reclame también identidad, la presentación de *Approches de Dieu* parece, en cambio, algo distinta:

"De una manera general, dice nuestro autor, una cosa es contingente cuando su no ocurrencia o su no-posición en el ser no es una imposibilidad. Y esta definición puede ser verificada de la cosa tomada en sí misma... incluso si no se verifica de la cosa considerada en relación a las causas que la producen (las estrellas han sido producidas como un resultado necesario de facto de la evolución cósmica). Quien dice cambio, dice contingencia... ¿Existe, sin embargo, sólo LO CONTINGENTE, lo que puede no ser? La hipótesis se destruye a sí misma: supuesta la contingencia pura, nada existiría.

Imaginemos un tiempo sin comienzo ni fin y que no hay, sin embargo, absolutamente nada necesario, ni en el tiempo ni por encima del tiempo. Entonces, es imposible que haya habido siempre ser, pues aquello para lo que no hay ninguna necesidad no puede existir siempre: es inevitable, pues, que en un cierto momento nada haya existido. Pero <si en un momento nada fue, eternamente nada será> –Bossuet–, puesto que nada puede venir a la existencia sino por alguna cosa ya existente. Por tanto, ahora nada existiría.

Es preciso, que haya algo necesario en las cosas..., que éstas no sean contingentes absolutamente... Y ahora, lo que hay de necesario en las cosas, ¿no debe su necesidad a otra cosa?; en otros términos, ¿es <necesario por esencia>? Entonces no habría en las cosas ni cambio ni contingencia, ya que lo que es necesario por esencia, no pudiendo, por definición, ser necesario sólo en una cierta relación, excluye toda especie de contingencia y de cambio, y existe por sí con la plenitud infinita del ser.

Pero si lo que hay de necesario en las cosas no es necesario por esencia... se pueden imaginar todas las cosas que se quiera, causadas a su vez, será preciso detenerse en una primera causa que dé razón de todo lo que hay de necesario en las cosas y cuya necesidad, por otra parte, no sea causada; en una primera causa que es necesaria por esencia en la trascendencia infinita del acto de existir mismo subsistente por sí" (AppD, OEC X 41-43).

A simple vista, hay ya tres detalles diferentes entre este texto y el tomista de la *Summa*:

1- El punto de partida no es, exactamente, la existencia de seres contingentes, sino, con más radicalidad, la de "lo contingente" ("du contingent"). En "Dieu et la Science" hablará de que en esta vía se parte de "*la necesidad y contingencia en las cosas*" ("Dsc", 20).

2- Maritain no examina si pueden ser todos los seres contingentes o no, simplemente se plantea la hipótesis de la "contingencia pura". "*La fuerza de la argumentación de Tomás de Aquino, dice, viene de que considera con pleno rigor metafísico la hipótesis del puro contingente*" (AppD, OEC X 44); y

3- En virtud del principio "aquello para lo que no hay ninguna necesidad no puede existir siempre" ("quod possibile est non esse, quandoque non est") y del principio de causalidad (enraizado en el "ex nihilo nihil"), concluye en un absurdo y deduce, por tanto, que debe haber, no ya un ser necesario, sino algo de necesario en las cosas. Como había dicho ya en el capítulo III de *Raison et raisons* (cfr. nuestro capítulo I), todos los sucesos y cosas del universo son mezcla, en medidas diversas, de necesidad y contingencia.

Sólo en un paso posterior concluirá en una causa primera necesaria por esencia.

b) Maritain contempla y rechaza, además, en *Approches de Dieu*, dos objeciones posibles:

1ª- Supuesta la hipótesis de un tiempo, no infinito, sino

"finito en el pasado" y en el que no haya absolutamente nada necesario ni en el tiempo, ni por encima del tiempo, ¿sería posible que "el momento en que nada existiría" no hubiese llegado aún?

Objeción nula, responde: *"la argumentación se referiría entonces al origen mismo de ese tiempo"* (AppD, OEC X 42). Por hipótesis, no habría ningún ser que llevara a la existencia la primera cosa y el primer instante de este tiempo.

2ª- ¿Puede rechazarse el principio "quod possibile est non esse, quandoque non est", aduciendo que carece de evidencia intrínseca y es sólo una "generalización empírica"?

Nuestro autor lo niega, y justifica su evidencia por el principio de razón de ser. *"Una cosa es o <por sí> (ella misma es su razón) o <por otra cosa> (tiene su razón de ser en otra cosa). El hecho de que no cese nunca de ser tiene una razón. Si la cosa es para sí la total razón de su ser siempre, entonces es necesaria por sí misma. Si la razón de su <siempre ser> es algo distinto de ella, entonces esta razón, que hace que no pueda nunca cesar de ser, la somete a la vez a cierta necesidad"* (AppD, OEC X 44).

B. CONSIDERACIONES CRITICAS:

+ (1) GNEMMI sí ha aceptado que el punto de partida de la tercera vía es "auténticamente fenomenológico". El problema está aquí, de nuevo, en lo que él considera como ausencia de una sólida institución del principio de causalidad y del "ex nihilo, nihil" que está a su base ahora:

a) El "ex nihilo, nihil", dice, ni es una evidencia de hecho, un dato fenomenológico (y si lo fuera, no sería universalizable), ni es una evidencia lógica (su negación no implica contradicción). Falta pues en el texto maritainiano, la realización de esta evidencia, que debería mostrarse afirmando la necesidad de su imposición para evitar la contradictoriedad del contradictorio ("ex nihilo, aliquid").

b) En cuanto al principio de causalidad, Maritain no excluye la posibilidad de "originariedad" del ser contingente: ¿por qué no puede coincidir su razón de ser con el hecho mismo de existir? En tal caso, no sería causado, y ni existiría una causa positiva, ni el "nihil" como causa. *"Decir, concluye GNEMMI, que si algo comienza a existir es causado por otro existente, porque de otro modo sería causado por la nada (lo que es absurdo, dado que <ex nihilo, nihil>) es, simplemente, presuponer la causalidad, el ser causado... También la tercera vía, correcta en el arranque fenomenológico pero carente de la componente normativa, está comprometida en la consecuencia y en el consecuente"*⁽¹⁸²⁾.

A decir verdad, no me parece que pueda subvertirse desde aquí el argumento maritainiano. La noción misma de ser contingente, extraída además de una evidencia sensible cual es –por ejemplo– la cesación de muchos seres en la existencia, conlleva la posibilidad real de que esos seres no existan y la consecuencia lógica de que no poseen en sí mismos toda su razón de ser. Ante el peligro de faltar al principio de razón suficiente, y con ello al de identidad, no hay más remedio que concluir que deben a otro su razón de ser, son seres "ab alio". En esto consiste, precisamente, la formulación más propia del principio de causalidad, que queda así, al margen ya de su institución intuitiva, plenamente fundado por la reducción al imposible de su contradictoria.

Desde este punto de vista, el "ex nihilo, nihil" no es más que una aplicación concreta, una especie de corolario del principio de causalidad, además perfectamente evidente. Si todo ser contingente tiene un comienzo de ser que es causado, y nos situamos en la hipótesis de una nada originaria, ningún ser contingente podrá ser causado y existir: *"no habría ningún ser para hacer venir a la existencia la primera cosa"* (AppD, OEC X 43).

(2) En una propuesta de originariedad del ser contingente, que afectaría negativamente a la vía, culmina también la crítica bergsoniana de la idea de la

⁽¹⁸²⁾ "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. II: La ricerca di Dio", art. cit. pág. 504.

nada⁽¹⁸³⁾.

BERGSON analiza la cuestión "¿por qué hay algo, por qué hay ser?" Si se acepta tal cual la posición del problema, no hay a su entender otra respuesta posible que la de Spinoza: el ser que está detrás de todo, es causa de sí mismo y eterno. Pero ese planteamiento, dice Bergson, responde a un pseudoproblema y es tan absurdo como la suposición previa de que la nada es antes que el ser en el tiempo o como sustrato. Porque la idea de "nada absoluta", de "nada de todo ser", es una pseudoidea que nunca pensamos realmente: carece de contenido, y si lo tuviera, pensarlo como tal sería contradictorio. El análisis psicológico muestra que pensar la nada de una realidad es pensar su sustitución por otra en una forma diferente a nuestro pensamiento ordinario y debida a elementos extraintelectuales. Sería absurdo extender a la universalidad de las cosas la idea de nada pues, en realidad, no cubre nada pensable.

¿Cuál es la repercusión fundamental de este análisis en el punto que ahora nos ocupa? Según Maritain, la afirmación de que "lo contingente existe por sí mismo", que es absurdo e ilusorio buscarle una razón de ser extrínseca a sí mismo.

Precisamente sobre esta tesis se apoyará la crítica modernista de las pruebas de la existencia de Dios⁽¹⁸⁴⁾. Para responder a ella, bastaría con precisar que la idea de nada absoluta no interviene propiamente en el punto de partida de la tercera vía, *"sino sólo la idea del no-ser de esta cosa, siendo lo contingente por definición lo que puede no ser"* (PhB, OEC I 304). Pero puesto que en esta misma vía, se utiliza el principio "ex nihilo, nihil", Maritain no se conforma sólo con ello, ni con hacer ver la confusión entre ser "a se" y ser "ab alio" radicada en la pregunta inicial de las reflexiones bergsonianas, sino que se apresta a discutir detenidamente la tesis de que la "idea de la nada es una pseudoidea".

La idea de "nada", afirma, sí tiene un contenido: es *"simplemente, el contenido de la idea de ser, pero afectado aquí por la negación"* (PhB, OEC I 136)...*"No se forma por extensión progresiva. Desde el momento en que tenemos la idea de ser, formamos*

⁽¹⁸³⁾ La interpretación maritainiana de esta crítica se halla en PhB, OEC I 129-143 y 513-516.

⁽¹⁸⁴⁾ Cf. LE ROY, E. "Comment se pose le problème de Dieu", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, julio 1907, pág. 481.

inmediatamente la idea de no-ser". Se echa de ver entonces la ineficacia del análisis psicológico en buscar una imagen de la nada, o un sustitutivo suyo; es en análisis lógico el que aquí debe ser emprendido. *"Tener la idea del no-ser, es concebir y poner delante del espíritu el no ser, no como pudiendo existir en sí mismo, sino como pudiendo ser pensado, existir en nuestra razón (ens rationis)"*. Bergson niega la posibilidad de tal acto intelectual y lo refiere a elementos extraintelectuales, porque *"confunde pensar un objeto existente (con existencia ideal) con pensar que un objeto existe realmente"* (PhB, OEC I 138).

En definitiva, *"basta entender bien esta idea de la nada, para no hacer nunca de ella una cosa que sea como un tapiz, un sustrato o un receptáculo del ser. Tampoco se dirá, hablando de forma absoluta, que la nada precede al ser; la nada absoluta (la nada de todo ser) que puede ser concebida muy legítimamente, no puede ser afirmada sin contradicción. En cuanto a la nada relativa (la nada de tal ser), puede muy bien ser afirmada, pero supone siempre un ser que sea antes que ella, bien para dar el ser total a lo que no era en absoluto, como en la creación; bien para dar un cierto ser a lo que no era de una cierta manera, como en el movimiento... El ser viene antes de la nada.*

Pero esto lo decimos justamente porque la idea de la nada es una idea válida, y porque se ve inmediatamente, por el principio de no contradicción, que el ser no puede venir de la nada: y por eso se comprende que el universo no existiría sin un Dios Creador, ni ningún ser participado sin causa, ni ningún movimiento sin motor" (PhB, OEC I 140-141).

(3) Interesante es también la reflexión de M. D. PHILIPPE. A su entender, Maritain se equivoca al considerar la tercera vía tomista a partir de la hipótesis del "puro contingente". Haciendo intervenir aquí únicamente el principio de razón suficiente, *"es el absurdo de la contingencia pura, dice, lo que obliga a salir de la contingencia. Pero entonces, no se aprecia diferencia entre esta vía y una prueba por el absurdo, que no prueba nada positivo sino que defiende una posición ya adquirida"*⁽¹⁸⁵⁾.

En relación a esta crítica, no creo que pueda mantenerse que Maritain

⁽¹⁸⁵⁾ *Approches de Dieu*, en *Bulletin thomiste*, vol. IX, 1954-1956, pp. 572-573.

no hace intervenir el principio de causalidad. Efectivamente, emplea el principio de razón suficiente y a él refiere sus consideraciones para sostener la evidencia intrínseca del "quod possibile est non esse, quandoque non est", pero el principio de causalidad está presente también, como mediación, "*puesto que nada puede venir a la existencia sino por algo ya existente*" (AppD, OEC X 42).

En cuanto a la hipótesis sobre la que nuestro autor se funda, la del puro contingente, ya hemos hecho notar las distancias con respecto al texto tomista. De alguna manera, determina la introducción de una cuña añadida en el argumento: rechazada por absurda la posibilidad de la contingencia pura, se afirma su contradictoria, "es preciso que haya algo necesario en las cosas". Por este lado, se hace presente un orden de "estructuras inteligibles" y de "leyes necesarias de la naturaleza", que poco tiene que ver con el puro orden existencial en el que se mueve el Aquinate en la *Summa*, y que parece ser –como ya se vió– más apropiado para fundamentar la teoría general del saber que para constituirse en eslabón de una prueba de la existencia de Dios. La referencia a este paso intermedio aparece como una mediación innecesaria que puede dar lugar a equívocos. De ahí a contemplar la vía maritainiana como una "prueba por el absurdo", hay sin embargo mucha distancia.

+ Por último, en lo que toca a la conclusión de las diversas presentaciones de la vía, en *Approches de Dieu* y "Dieu et la Science" se trata de "*una primera causa necesaria por esencia, en la trascendencia infinita del <esse> mismo*" (AppD, OEC X 43; "DSc", 20); en *La Philosophie bergsonienne*, de "*un ser absolutamente necesario por quien se explica el ser y la duración de todo lo demás*" (PhB, OEC I 301).

4. La vía por los grados que hay en las cosas.

A. NUEVA EXPOSICION DE LA VIA Y DISCUSION DE ALGUNAS OBJECIONES:

a) La cuarta vía maritainiana es muy similar en todas sus presentaciones. El hecho del que se parte es la existencia de grados diversos de valor y

perfección en las cosas, de grados de ser⁽¹⁸⁶⁾. Pero, mientras que en *La Philosophie bergsonienne* no determina qué tipo de valores son los que aquí intervienen, en *Approches de Dieu* afirma expresamente que se trata de valores trascendentales y no de cualidades genéricas. Incluye entre ellos, además de la "bondad", a la "belleza", la "vida", el "conocimiento" y el "amor"⁽¹⁸⁷⁾. En "Dieu et la Science", en cambio, limitará su referencia

(186) Nuestro autor ha dicho: "una cosa ES MAS que otra cuando, para pasar de la primera a la segunda, me basta negar de la primera, por el pensamiento, esto o aquello, alguna determinación inteligible. Esta noción de más y de menos así definida, está pura en sí misma y para mi inteligencia, de toda consideración de espacio y cantidad."

La noción trascendental de ser, considerada desde este punto de vista, es decir, como aquello a lo que no falta esto o eso, o según que el ser comporta plenitud o acabamiento, se confunde con la noción de perfecto, siendo lo <perfecto> <aquello a lo que nada falta>, sea en un orden dado (perfección relativa), sea pura y simplemente (perfección absoluta). Hablar de grados de ser es hablar de grados de perfección" (ANI, OEC II 1064-1065).

(187) Maritain ha ampliado el número clásico de los trascendentales, incluyendo primero lo "bello" (Cfr. AFS, OEC I 648 y -Nota 66- pp. 746-747) y después el conocimiento, el amor y la vida (Cfr. AppD, OEC X 46 -Nota 9-).

De la belleza hablaremos algo al hilo de las "approches" prácticas.

En cuanto al conocimiento y al amor, nuestro autor ya les había reconocido -con anterioridad a *Approches de Dieu*- idéntico valor trascendental que a sus respectivos objetos (ser y bien) por la infinitud intencional propia de las funciones espirituales del alma. Añadirá ahora que constituyen "en sí mismos" verdaderos trascendentales o "passiones entis": "por debajo del conocimiento en la acepción estricta de la palabra (que implica inmaterialidad), se puede, en efecto, llamar <conocimiento>, en un sentido físico, a la acción que, en cuanto al agente y el paciente y es su acto común, es una especie de <co-esse> entre cosas diferentes. Y desde luego la noción de conocimiento así ensanchada... aparece como coextensiva a la de ser; ser y conocer son convertibles."

De forma similar, puesto que hay un <amor naturalis> que es uno con las cosas y las inclina hacia su fin, la noción de amor no está limitada a los sujetos capaces de producir actos de amor elicito; es coextensiva a la de ser; ser y amor son convertibles (cfr. "PA", OEC X 985-991).

En cuanto a la vida, no es otra cosa que el trascendental ser en su forma más elevada" (AppD, OEC X 46. Nota 9).

M. D. PHILIPPE ha criticado aquí lo que considera una identificación de la noción de trascendental con las "nociones análogas que no implican en sí mismas ninguna imperfección. Creemos, dice, que es interesante mantener la distinción... puesto que sólo las nociones trascendentales son formalmente convertibles con el ser; las otras no lo son sino materialmente y de una manera mediata" (*Approches de Dieu*, *Bulletin thomiste*, vol. IX, 1954-1956, pág. 572).

En cambio, L. B. GEIGER no ve problema alguno en aceptar la trascendentalidad del amor, de la vida y del conocimiento. Sólo en este último caso, apunta que tal posibilidad no se realizaría a través de la acción sino en la determinación de la acción por su principio: "nos parece, que las nuevas perspectivas de la física y la eliminación completa de realidades totalmente inertes, suponiendo pues para todo ser una actividad y una actividad que se muestra, al menos matemáticamente, determinada, ofrecerían un terreno más seguro" (*Approches de Dieu*, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1954 (30), pág. 268, Nota 10).

Sin entrar a juzgar la legitimidad o no de esta extensión y los posibles riesgos que conlleve (según PHILIPPE, "conduce casi fatalmente a reducir el ser a la forma, por donde se introduce un cierto idealismo, un cierto intuicionismo" -art. cit. pág. 572-), parece que, desde nuestra perspectiva actual, no hay motivo para rechazar sus grados de diversidad como puntos de partida posibles de la cuarta vía, si se admite su coextensividad con el ser.

a la "bondad", la "belleza" y, por supuesto, el "ser".

Cualquiera de ellos cumple en la inferencia funciones de menor. Por su parte, el principio de causalidad, "el ser participado es causado", hace de mayor. La imposibilidad de retroceder indefinidamente en la cadena de seres dependientes en el ser por participación nos hace concluir en un Ser que posee la perfección por sí, por esencia, y es causa de todos los demás.

La exposición maritainiana es como sigue:

"Es un hecho que hay un más y un menos en cuanto a la cualidad o grados de valor y perfección en las cosas...; las cosas SON más o menos... Pero dondequiera que existan grados (donde hay un más y un menos) es preciso que exista, en alguna parte, un supremo grado o un máximo (un <el más>) –esto debe entenderse en un sentido analógico y puede realizarse de maneras típicamente diferentes: (puede ocurrir) que este supremo grado sea la cima de la totalidad de un conjunto progresivo finito de valores; –o que sea la cima de una parte arbitrariamente designada en un conjunto progresivo infinito de valores; –o que este supremo grado sea una cumbre de valor infinito por encima de la totalidad de un conjunto progresivo infinito..."

Pero el conjunto progresivo o ascendente de valores en cuestión, en la medida en que pueden existir en las cosas, es un conjunto infinito en el cual, por consiguiente, no existe grado actualmente supremo. Una cosa es buena y otra mejor. Dicho de otra manera, la bondad desborda o trasciende toda categoría de seres, y no está en su plenitud en ninguna. Cada cosa buena o bella es bella o buena parcialmente o por participación. No es pues en sí misma la razón de su bondad: para ello sería preciso que fuese buena por sí o por esencia... Debe su bondad a otra cosa, es causada en su bondad.

Cualquiera que sea la causa considerada, si es a su vez causada en su bondad, debe su bondad a otra cosa. Aquí también es preciso detenerse en una primera causa que sea buena por esencia o buena por sí... una cumbre por encima de la serie infinita de todos los grados posibles de bondad en las cosas... una causa primera trascendente que es buena por sí, que no tiene la bondad sino que es la Bondad, la Bondad subsistente por

sí misma" (AppD, OEC X 45-47)⁽¹⁸⁸⁾.

b) Nuestro autor da respuesta también aquí a algunas objeciones:

1ª- ¿Podría objetarse que el principio "dondequiera que existan grados es preciso que exista, en alguna parte, un máximo o supremo grado" carece de evidencia intrínseca y es sólo una generalización de la experiencia vulgar?

Maritain responde que se trata, como el principio de causalidad, de un juicio "per se secundo modo": se limita a explicitar las exigencias lógicas del concepto de "relación comparativa" y es evidente por sí mismo. Sólo confundiéndolo con alguna de sus aplicaciones corrientes (por ejemplo, "en una casa de varios pisos hay necesariamente un piso superior") puede dudarse de su universalidad y necesidad.

2ª- Se da una tal confusión cuando se objeta que, de acuerdo con el principio, el fuego (elemento "máximo" de calor) debería causar todo lo que hay de calor en la naturaleza⁽¹⁸⁹⁾. El "astro de más elevada temperatura", lo "más rojo", etc., hacen referencia a cualidades genéricas, no a valores trascendentales. Sus objetos *"no las poseen por participación de una perfección que, desbordando o trascendiendo todo género y toda categoría de seres, pide existir en estado puro o absoluto, por tanto, en un <primero> que las posea por sí de una manera formal-eminente"* (AppD, OEC X 48. Nota 11)⁽¹⁹⁰⁾.

B. DOS VARIANTES DE LA CUARTA VÍA:

a) Según Maritain, la cuarta vía puede apoyarse en cualquier

(188) Un proceder similar, esta vez partiendo del objeto de concepto (análogo y polivalente) "pensamiento", se halla en DS, OEC IV 663-667.

(189) Esta ejemplificación incorrecta del principio que da lugar a objeciones como la que ahora encara nuestro autor, aparece precisamente en los textos tomistas como un lastre de la física antigua (Cfr. *Sum. theol.*, I, q. 2, a. 3; *Sum. cont. gent.*, II, c. 15 y *De Pot.*, q. 3, a. 5).

(190) Para una exposición más amplia de este punto, Cfr. ANT, OEC II 1073-1075.

perfección analógica y trascendental: entre ellas, la "verdad", no sólo "ontológica" (como especifica el texto tomista de la *Summa theologiae*), sino "lógica". También aquí hay una gradación de valor: una verdad de hecho es menos elevada que una verdad científica, y ésta que una verdad matemática o metafísica ("verdades eternas" cuyo objeto trasciende el propio tiempo).

Desde este punto de vista, nuestro autor cree posible integrar la vía agustiniana por las "verdades eternas" dentro de la vía tomista de los grados de ser: *"¿cómo explicar que los objetos presentes a nuestra inteligencia la perfeccionen en grados diversos en la escala de la verdad, o de la adecuación del espíritu al ser?... Es preciso llegar a una causa que posea <por sí> esta perfección que es la verdad, o la adecuación del espíritu al ser y que sea, a la vez, causa primera trascendente de la inteligibilidad del ser en sus diversos grados y de los actos de intelección que le corresponden... que sea la Verdad subsistente, o la Intelección de sí por sí, subsistente por sí –en la identidad absoluta del espíritu y el ser, puesto que la esencia del Ser por sí es su Inteligencia misma y su Inteligencia es su esencia"* (AppD, OEC X 50).

Siguiendo al P. GARDEIL, Maritain ve como diferencia esencial entre las pruebas agustiniana y tomista (en realidad, entre sus dos filosofías), *"la sustitución de la dominante agustiniana de la participación por la dominante aristotélico–tomista de la causalidad eficiente"* (DS, OEC IX 810). De acuerdo con ello, si el Aquinate hubiera querido desarrollar la prueba de las verdades eternas, habría hecho hincapié en el entendimiento agente como luz activa de la inteligencia humana, y desde esta mediación se habría elevado a su causa primera. En cambio, la prueba agustiniana, que contempla las verdades eternas no sólo en su "valor de necesidad ideal", sino también en su "virtud iluminadora", se ha dirigido directamente a Dios, "Verdad primera y luz subsistente".

b) En la obra maritainiana hay, por fin, otra variante de la cuarta vía tomista, esta vez ofrecida por la "existencia y posibilidad misma de la ciencia" y que se refiere al intelecto humano. *"Las ciencias de los fenómenos y la manera en que ellas inventan medios de conocer y examinar la naturaleza, ha dicho nuestro pensador, ...evidencian de manera particularmente llamativa, el poder que la inteligencia humana emplea en el universo*

mismo de la experiencia del sentido. Ahora bien, la inteligencia –imperfecta como es y obligada a utilizar una irreductible multiplicidad de tipos y perspectivas de conocimiento– es una actividad espiritual que no puede ni proceder de la materia ni subsistir por sí y ser así sin límites y omnisciente. Tiene una fuente más alta de la que es una cierta participación. En otros términos, requiere necesariamente la existencia de una inteligencia primera, trascendente y absolutamente perfecta, que es pura Intelcción en acto y cuyo ser es su intelección misma" ("DSc", 23).

C. CONSIDERACIONES CRITICAS:

- + (1) Aunque GNEMMI no reconoce evidencia inmediata a los "grados de perfección" en los seres –*"se requiere la integración de la comparación lógica o la intervención de la inteligencia"*⁽¹⁹¹⁾–, acepta su carácter fenomenológico y da validez al punto de partida de la vía: *"puesto que consta la presencia en acto o ya constituida, respecto a la cual la génesis o el constituirse es ulterior, y puesto que consta o es inmediata la comparación ya constituida (la percepción de los grados), sea como fuera su constituirse (lado psicológico), me parece legítimo reconocer carácter fenomenológico a la gradación entitativa. El punto de partida es la experiencia como totalidad de lo inmediato en acto (en la sinergia de sentidos e intelecto), y el pensamiento –que piensa el contenido de los sentidos– <intenciona> inmediatamente el más y el menos del ser, al menos en algunos casos elementales (por ejemplo, entre el yo pensante y el quid no pensante que llamo piedra, consta un más o menos de ser)"*⁽¹⁹²⁾. En última instancia y si aún quedaran dudas, precisa GNEMMI, podría servir como hecho inicial la simple multiplicidad de seres, "componente interno a la gradación" y "fenomenológicamente irrefutable".

Lo que ya no acepta es la, en su opinión, presuposición del principio de causalidad ("el ser participado es <causado>"), una de cuyas articulaciones ("donde hay un más y un menos existe un grado supremo") interviene en la vía como mediación de los

(191) "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. II: La ricerca di Dio", art. cit. pág. 504.

(192) ibidem, pp. 504–505.

grados de perfección: *"no se muestra –dice– en qué consiste el absurdo de un más y un menos absolutos, o de la originalidad del ser en parte de la participación, del <habere partialiter esse>"*⁽¹⁹³⁾.

Como hemos dicho, Maritain basa la evidencia intrínseca del principio "donde hay un más y un menos existe un grado supremo", en el análisis del concepto de relación comparativa y sus exigencias lógicas: *"la proposición <toda serie compuesta de más y de menos connota un EL MAS> es una proposición necesaria y evidente por sí"* (AppD, OEC X 47). GNEMMI considera esta demostración como "insuficiente", pues ni se trata de una evidencia fenomenológica (que, con todo, tampoco garantizaría su universalidad), ni de una evidencia lógica (que sólo puede fundarse en la contradictoriedad del contradictorio). M. D. PHILIPPE se pregunta, por otro lado, qué serán esas "exigencias lógicas" y sospecha que en esta forma de hablar se revela *"una cierta confusión entre el punto de vista lógico y el de la metafísica"*⁽¹⁹⁴⁾.

En rigor, lo que Maritain quiere decir es que el citado principio es una verdad evidente pues se comprende con sólo conocer sus términos; y lo es "secundo modo", esto es, no porque el predicado forme parte de la definición del sujeto, sino porque el sujeto es *"la materia o sujeto propio donde es recibido"* (RI, OEC III 84). El principio está así, fundado en su evidencia intrínseca y es universal.

En cuanto a la presuposición del principio de causalidad, "una perfección participada es causada", es cierto que las referencias maritainianas en *Approches de Dieu* son demasiado breves e implícitas: se limitan a enunciar que una cosa que es buena parcialmente o por participación no puede ser para sí misma la razón de su bondad, puesto que para ello sería preciso que fuese buena por sí o por esencia, y entonces tendría la bondad en su plenitud absoluta.

Una discusión más completa de este punto y de los axiomas conexos con la consideración de los grados de ser, ha sido abordada por nuestro autor en *Antimoderne*

⁽¹⁹³⁾ ibidem, pág. 505.

⁽¹⁹⁴⁾ *Approches de Dieu, Bulletin thomiste*, vol. IX, 1954–1956, pág. 573.

(Cfr. ANT, OEC II 1064–1075). Dice allí, que un hombre puede contemplar las perfecciones en sí mismas, haciendo abstracción del sujeto en el que están, y llevarlas al estado puro, aquél en el que no les faltaría nada de la plenitud de ser que les conviene. Respecto a la riqueza de que esas perfecciones son capaces, es evidente que su estado en los diversos sujetos está "disminuido", es un ser "decaído": se trata de perfecciones compartidas y desigualmente poseídas. Maritain dice que esos sujetos "participan" de esa perfección, y por oposición a este nuevo concepto, si hubiera algún sujeto que las agotara, debería decirse que están en él "por esencia": estarían en estado puro y no sólo diríamos que ese sujeto es bueno o bello, sino que es la Bondad o la Belleza mismas. *"Ahora bien, concluye, es evidente que lo que tiene una perfección por participación obtiene o recibe esa perfección de otra cosa, puesto que la tiene sin serla, y así no puede tenerla por sí mismo. (Si la tuviera por sí mismo, sería preciso que fuera en él no-recibida, por consiguiente sin disminución, y por tanto, que la fuera, al menos de una manera eminente; lo que está excluido por hipótesis"* (ANT, OEC II 1071).

Maritain sigue fielmente, en este aspecto, las indicaciones de Santo Tomás. En la *Summa contra gentes*, el Aquinate había dicho: *"lo que conviene a alguno por naturaleza y no por otra causa, no puede hallarse en él minimizado y deficiente, porque, si se le quita o añade algo esencial a su naturaleza, pasa a ser otra, como sucede en los números, en los que la adición o sustracción de la unidad hace variar la especie. Pero si, permaneciendo íntegra la naturaleza o quiddidad de la cosa, se encuentra en ella algo minimizado, es evidente que ello ya no depende esencialmente de dicha naturaleza, sino de otra cosa cuya esencia causa tal aminoramiento. Lo que conviene a uno tan propiamente como a otro, no le conviene simplemente por razón de su naturaleza sino por otra causa"*⁽¹⁹⁵⁾.

(2) Desde este punto de vista, no parecen convincentes las críticas de Josef REITER. Siguiendo a Planty-Bonjour, dice: *"esta prueba ha sido interpretada de forma*

⁽¹⁹⁵⁾ II, c. 15.

Santo Tomás ha demostrado, en general, la legitimidad del principio por tres vías que refiere a Platón, Aristóteles y Avicena (cfr. *De Pot.*, q. 3, a. 5).

distinta, según se vea el momento decisivo en la participación o en la causalidad, que en su estructura actúan conjuntamente. Maritain no se plantea expresamente esta cuestión; sin embargo, otorga sin dudar la primacía a la causalidad. Se puede estar de acuerdo con Planty-Bonjour cuando se manifiesta contra esta línea de interpretación: transforma los grados en efectos, abandona el principio de la mayor o menor proximidad a lo máximo y sólo alcanza a Dios como primera causa, no como <ens verissimum, et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens> -S. Th. I, q. 2, a. 3-. Con otras palabras, la cuarta vía se transforma <ganz unthomistisch> en un lamentable apéndice de la segunda vía"⁽¹⁹⁶⁾.

El "magis et minor dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est" puede ser entendido de una doble manera. En un sentido, el grado de proximidad da razón del grado de perfección; el principio manifiesta entonces el tránsito de causa a efecto. Pero formulado de otro modo, puede también significar el paso del efecto a la causa, de los diversos grados de perfección a la diversa proximidad a su fuente. Ciertamente Maritain no considera el principio expresamente, pero todo su discurso parece caminar en esta segunda dirección. Parte de un hecho de evidencia inmediata, cual es la diversidad de grados de perfección, y examina, como hemos visto, de una manera paralela a los textos tomistas, si esa perfección participada es causada y si se debe a un sujeto que la posea por esencia y al que los demás sujetos se aproximan en grados diversos. Decir que este planteamiento es "unthomistisch" y reduce la cuarta vía a la segunda, no pasa de ser un simple error de consideración.

De hecho, las dos vías tienen puntos de partida diversos, y aunque ambas proceden de acuerdo con el principio de causalidad según fórmulas más o menos restringidas, culminan en consecuentes también distintos.

+ En concreto, la cuarta vía desemboca en un "Ser sin mezcla de no ser, sin límite a su perfección, absolutamente simple y puro" (PhB, OEC I 302), una "causa primera trascendente que ES el Ser, la Bondad y la Belleza subsistente por sí" ("DSc", 21; AppD, OEC X 46-47).

⁽¹⁹⁶⁾ *Intuition und Transzendenz: die ontologische struktur des Gotteslehre bei J. Maritain*, op. cit, pp. 124-125.

5. La vía por el gobierno de las cosas:

A. NUEVA EXPOSICION DE LA VIA Y DISCUSION DE
CIERTAS OBJECIONES:

a) El hecho de evidencia inmediata del que parte la quinta vía maritainiana es la existencia de seres carente de conocimiento cuya actividad "obedece a regularidades" y se dirige a un fin: *"ya se considere las acciones que ejercen unas sobre otras, o el movimiento general de su historia, las cosas están comprometidas en un sistema de relaciones regulares y orientadas en un sentido establemente definido"* (AppD, OEC X 50-54). Ahora bien, esas cosas o seres no pueden darse a sí mismos la intención de los fines a los que tienden; dependerán, por tanto, de una inteligencia que los ordene y haga pasar sus intenciones al ser, de una Causa primera Trascendente.

La exposición de Maritain es como sigue:

"Constancias y una orientación estable en el seno del universo son suficientes para impedir que todo se reduzca al azar: les hace falta una razón de ser, que no puede encontrarse en lo diverso como tal.

Si se dijera, después de esto, que el universo debe ser considerado como una máquina... esta perspectiva sería errónea. Pero si se acepta, se pone a la vez y en todo caso (en una perspectiva antropomórfica) una intención en el origen del mundo... ya que, en virtud de su concepto mismo, una máquina... (si se admite que se desenvuelve por sí misma a partir de un estado simple) supone un plan de fabricación en un espíritu...

Si el mundo no es una máquina, tiene que ser una república de naturalezas en la que cada una es un principio interno de actividad; naturalezas que son tendencias radicales y forman una sola cosa con ciertas estructuras ontológicas. Además, toda tendencia es, por definición, tendencia a algo, en otros términos, está determinada por el término hacia el cual está orientada... ¿qué es sino algo que hay que alcanzar, un fin (que no existe como tal sino como objeto de la intención de una inteligencia)?...

Pero las cosas que componen el mundo de la materia están desprovistas de conocimiento e inteligencia: la intención de los fines a los que tienden no

puede proceder, pues, de ellas. Es necesario que esta intención exista en una inteligencia de la que las cosas dependen –que sea a la vez omnipresente y esté separada de las cosas–... y que las haga pasar al ser no sólo en el origen del mundo, sino incesantemente, sin depender ella misma para existir y para activar las cosas y naturalezas hacia sus fines, de otra inteligencia que la precedería en el ser. Dicho de otra manera, hay que llegar a una Causa primera trascendente, en la que el existir sea su intelección misma, y que dirige las cosas hacia sus fines sin estar sometida a la causalidad de ningún fin, sino por el acto mismo en el cual quiere su propia bondad que es su ser mismo" (AppD, OEC X 51-53).

b) Nuestro autor responde también a las objeciones siguientes:

1ª– En la *Summa theologiae*, Santo Tomás asegura que la intención de un fin "*se nos muestra en el hecho de que los cuerpos naturales obran siempre o casi siempre de la misma manera para conseguir lo que es mejor* ("*<quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum>*")⁽¹⁹⁷⁾. ¿No es ese resultado inverificable?

Maritain responde que, en efecto, lo es, pero que la afirmación del Aquinate sólo quiere significar, por un lado, que el obrar de las cosas obedece a la intención de un fin pues es un obrar regular, y que, además, en la medida en que sirve a la conservación en su ser, tiende hacia el bien de las cosas en general, de donde deduce que en relación a las particulares condiciones del mundo es el "mayor bien posible". Se trata, por tanto, de un optimismo bastante "relativo", que no enmascara los males y que es fruto no de una verificación sino de una "inferencia lógica".

2ª– ¿No podría ser el mundo, de acuerdo con el cálculo de probabilidades, efecto del puro azar?

El filósofo francés contesta que a los argumentos extraídos del cálculo de probabilidades subyace un "doble sofisma o milagro":

–"*no puede haber efecto debido al azar más que si algún*

⁽¹⁹⁷⁾ I, q. 2, a. 3.

dato sustraído al azar está presupuesto en el origen" (AppD, OEC X 54); y, además,

–cuando *"se aplica el cálculo de probabilidades a un caso dado... uno se coloca desde el principio en una perspectiva en la que la posibilidad del hecho en cuestión ha sido primeramente admitida... Para aplicar rectamente el cálculo de probabilidades al caso de la formación del mundo, sería necesario haber establecido primero que el mundo puede ser efecto del azar"* (AppD, OEC X 54–55).

B. OTRAS VARIANTES DE LA VIA:

El argumento de la quinta vía, que es bastante parecido al del texto tomista de la *Summa theologiae*, se apoya en la finalidad extrínseca por ser ésta la más accesible y patente, pero –según Maritain– pueden utilizarse también como medios de demostración la "finalidad intrínseca o inmanente de los seres vivos"⁽¹⁹⁸⁾ y la "finalidad primitiva y radical que es la razón de ser de la causalidad misma de toda causa eficiente" (Cfr. AppD, OEC X 55–56).

a) En el primer caso, partiendo de los fines inmanentes a los seres vivos (su perpetuación y desarrollo), a los que tienden en virtud de algo que les es consustancial y sin conocerlos, concluiremos en una inteligencia exterior a esos mismos seres y en la que existe verdaderamente la intención del fin.

b) En el segundo, nuestro autor considera el principio de finalidad en la línea de la actualidad: "omne agens agit propter finem". Este fin al que todo agente tiende y que es la razón de su acción, siendo bueno pero no la bondad misma, está ordenado a otro fin mejor, a su vez sobreordenado. En última instancia, habrá que desembocar en un fin último trascendente y razón de la actividad de todo agente, la Bondad absoluta, el "Bien mismo subsistente".

c) Por último, en opinión de nuestro autor, también la

⁽¹⁹⁸⁾ Se encontrará un interesante análisis de esta finalidad orgánica, al hilo de la crítica de la concepción de Bergson, en PhB, OEC I 149–153.

"existencia y posibilidad de la ciencia" rinde testimonio de Dios en una aproximación filosófica que es una variante de la quinta vía. *"Si la naturaleza, dice, no fuera inteligible, no habría ciencia. La naturaleza no es perfecta y absolutamente inteligible; y las ciencias no intentan entrar en contacto con la inteligibilidad de la naturaleza en sí misma (esto es asunto de la filosofía). Tienden a ella, más bien, de una manera oblicua... Sin embargo, la inteligibilidad de la naturaleza es el fundamento de estas constancias relacionadas que son las leyes... a las cuales la ciencia ve sometidos los fenómenos.*

Ahora bien, ¿cómo podrían ser las cosas inteligibles si no procedieran de una inteligencia? Debe existir, en definitiva, una Inteligencia primera que es intelección e inteligibilidad en acto puro y que es el primer principio de inteligibilidad y de las esencias de las cosas, causa trascendente de donde emana el orden que existe en ellas, así como la red infinitamente compleja de relaciones regulares en las que nuestra razón sueña redescubrir a su manera la misteriosa unidad fundamental" ("DSc", 22-23).

C. CONSIDERACIONES CRITICAS:

+ Según GNEMMI, la presentación maritainiana de la quinta vía está afectada de una doble presuposición:

a) Ya en el plano fenomenológico que actúa como punto de partida, se puede aceptar como de evidencia inmediata el hecho de la ordenación regular del comportamiento de los seres no inteligentes –en el sentido de que tienden a un fin–, si se entiende por éste un simple "terminus ad quem", pero no si se le concibe como "preordenación racional".

En este último caso, la demostración sería nula por presuponer genéricamente el fin como "diseño" (de acuerdo con el "omne agens agit propter finem") y específicamente como "diseño arquetipo–escatológico" metaempírico.

b) Se presupone, en segundo lugar, la imposibilidad de la originariedad del devenir casual: tachando de presuposición la posibilidad del azar, dice este autor, no se deduce su imposibilidad.

"Para ser correcta, resume GNEMMI, la argumentación debe asumir inicialmente el fin en el sentido fenomenológico de <terminus ad quem> del devenir, y el orden en el sentido de <unidad-múltiple o multiplicidad unificada> de forma que, para fundar la afirmación de que las cosas privadas de conocimiento no tienden a un fin (término) si no son dirigidas por una inteligencia (preordenación), se precisa mostrar el absurdo del <azar originario> como razón de la emergencia del orden, y el absurdo (en consideración absoluta, esto es, estática y no sólo dinámica del orden) del orden igualmente originario"⁽¹⁹⁹⁾.

Responder a estas críticas exige precisar, en primer lugar, que el argumento maritainiano parte, pura y simplemente, de un hecho constatable por el sentido común y base de las investigaciones de las ciencias de la naturaleza: las "constancias y una orientación estable en el seno de lo diverso". Puestos a analizar este dato fenomenológico, que no coincide exactamente con un mero "terminus ad quem", nuestro autor deducirá que los fines a los que tienden las distintas naturalezas sólo pueden ser objeto de la intención de una inteligencia y que su razón de ser no puede hallarse en lo diverso como tal, en el azar.

Ciertamente, una vez más, en *Approches de Dieu* la exposición es demasiado breve e implícita y debe ser completada con una "Discusión analítica" sobre el principio "omne agens agit propter finem" (Cfr. SL, OEC V 657 ss; ANT, OEC II 1957-1061. Véase nuestro Capítulo IV, §2, 2, c). Dirá entonces Maritain, que en todo ser en el que agente y acción difieran, cuando el agente produzca tal efecto y no tal otro, el principio de razón de ser exigirá que el agente esté determinado antes de que la acción sea producida. Hay un orden de relación entre el agente y el fin, previo a la acción y en el que los dos términos de la relación deben estar presentes: si el efecto o la acción no se halla presente, de alguna manera, el agente no puede estar ordenado a ella. No puede estar presente en cuanto producida, luego sólo queda que lo esté con un modo de existencia intencional, en tanto que conocida por un pensamiento o por una inteligencia.

Como se ve, no hay presuposición alguna del fin como diseño, sino análisis que conduce a una conclusión. Si el principio "omne agens agit propter finem",

⁽¹⁹⁹⁾ "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. II: La ricerca di Dio", art. cit. pp. 507-508.

además, se extiende a todos los grados analógicos de ser, no sólo por su captación intuitiva como un principio "per se secundo modo", sino por una verificación analítica que reduce al absurdo su contradictoria (Cfr. SL, OEC V 653), no hay lugar para tildar negativamente la noción maritainiana de fin como "diseño arquetipo escatológico".

En cuanto a la posible originariedad del devenir casual, nuestro autor no sólo desvela el sofisma que subyace a la aplicación en este caso del cálculo de probabilidades, sino que, aún si se concediera que esto no es suficiente, muestra que para que algo pueda ser efecto debido al azar, hay que presuponer otras cosas que se le sustraigan. GNEMMI no parece tener demasiado en cuenta esta otra razón porque para él, de nuevo, sólo es legítimo rechazar la originariedad del devenir casual mediante la contradictoriedad de su contradictorio. Pero, ¿por qué no aceptarla? ¿No equivale a imposibilitar que el azar esté en el origen de todo? Por razones semejantes, podría haber objetado que Maritain no demuestra la imposibilidad de que el universo sea una máquina, a pesar de haber aducido que aún en ese caso sería preciso pensar en un "plan de fabricación".

Y bien, ¿cómo alcanza GNEMMI la evidencia del absurdo del azar como originario? *"El rechazo de la <absolutezza> del devenir casual (o de la casualidad absoluta), dice, está implicado en el rechazo de la <absolutezza> del devenir <simpliciter>"*⁽²⁰⁰⁾. Así pues, si como hemos visto en la primera vía, Maritain sí reduce – en mi opinión – la originariedad del devenir al absurdo, también lo habría hecho con el "devenir casual".

Lo mismo cabe decir del orden que, según GNEMMI, *"se refiere por analogía al devenir"*⁽²⁰¹⁾. En realidad, si nuestro autor no ha considerado explícitamente en el principio de finalidad el caso del orden como unidad de lo múltiple, es porque para él, es un grado secundario respecto al "omne agens agit propter finem": *"nos hemos mantenido, afirma, alejados de toda consideración de una multiplicidad concurrente a cierta unidad, caso en el cual se encuentra en un segundo grado el principio de finalidad. Es mucho más simple eliminar primero esta consideración para limitarse al caso de la relación, o del orden*

⁽²⁰⁰⁾ ibidem, pág. 508.

⁽²⁰¹⁾ ibidem, pág. 508.

de un agente a su operación, ya se trate de un agente natural o de un agente inteligente, voluntario" (SL, OEC V 661).

Con todo, puestos a exigir un tratamiento de la posibilidad de un orden originario, habría lugar donde hallarlo en la crítica maritainiana de la idea bergsoniana de orden (Cfr. PhB, OEC I 145–149)⁽²⁰²⁾. Según Maritain, Bergson admite la existencia de dos órdenes esencialmente distintos, *"el <orden vital o querido>, que se manifiesta en una cierta creación simple e imprevisible (ejemplo: una sinfonía de Beethoven), y el <orden geométrico o automático>, revelado en un cierto enlace complicado de cosas necesarias (ejemplo: los fenómenos astronómicos)"* (PhB, OEC I 145). La simple interrupción del primero da lugar al segundo y negar uno de los dos es poner el otro: consideramos que una habitación está desordenada porque esperábamos encontrar el primer orden y hallamos, en cambio, el segundo; de igual modo, suponemos que el caos es un desorden pues quisiéramos imponer al universo un orden regido por nuestra voluntad.

¿Qué se sigue de aquí? Que la idea de desorden es una pseudoidea, que hablamos de realidades ordenadas en la medida en que satisfacen nuestro pensamiento como un acuerdo entre sujeto y objeto; en definitiva, que no es legítimo preguntarse por el orden de las cosas.

La reacción primera e instantánea de nuestro autor es reclamar no sólo la legalidad sino la necesidad de tal pregunta: *"de que dos especies estén opuestas como dos contrarios en el seno de un mismo género, no se sigue en absoluto que la negación del género no pueda ser pensada... En otros términos, si el segundo orden no es más que la interrupción del primero, se puede y se debe siempre preguntar por qué existe el primero –y por tanto, los dos"* (PhB, OEC I 146).

En realidad, reconoce Maritain, Bergson piensa que el primer orden es inmanente al impulso vital y creador y, por tanto, se pone a sí mismo, pero eso supondría admitir *"que las cosas que pasan no tienen necesidad de causa de su ser"* (PhB, OEC I 141) y que, si la idea de nada no es una pseudoidea (Cfr. PhB, OEC I 129–143. Véase nuestra

⁽²⁰²⁾ Sobre la aplicación de esta idea en la crítica modernista de las pruebas de la existencia de Dios, Cfr. LE ROY, E. "Comment se pose le problème de Dieu", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, julio 1907, pp. 476–479.

reflexión crítica a la tercera vía), el "ser procede espontáneamente de la nada", lo que es absurdo. Además, *"si el impulso del devenir explica todo, ¿no tiene él mismo una causa?"* (PhB, OEC I 129).

Una comprensión exacta de la naturaleza de la idea de orden, nos revela que no puede existir por sí. Aunque las ideas de voluntad libre y necesidad automática puedan añadirse accidentalmente a la de orden, no la constituyen propiamente: *"el orden dice por esencia una cierta medida de la multiplicidad por la unidad y una cierta proporción de los medios al fin, que es en las cosas la impronta invencible de una inteligencia"* (PhB, OEC I 146–147). Se puede hablar de "orden querido" porque la voluntad supone la inteligencia, y de "orden geométrico" porque las causas eficientes están dirigidas a un fin e implican, para ser, alguna manifestación de la inteligencia.

"M. Bergson, concluye irónicamente Maritain, intenta mostrar que llama orden vital no tiene necesidad de por qué y resulta espontáneamente del impulso evolutivo (¿poco más o menos como el orden de un ejército –si se me permite sugerir el ejemplo–, se crearía a sí mismo, sin jefe y sin disciplina, por el simple impulso hacia la victoria?). Mientras que lo que llama orden geométrico o automático resulta espontáneamente de la interrupción del orden vital y, por consiguiente, no exige tampoco un por qué (poco más o menos como la derrota y el pánico resultarían espontáneamente de la interrupción del impulso hacia la victoria de un ejército ordenado según los principios bergsonianos)..." (PhB, OEC I 308).

+ Por lo demás, volviendo al crítico italiano y al margen del desacuerdo, no parece que GNEMMI haya acabado de comprender completamente la exposición maritainiana. *"En comparación con las cuatro precedentes, la quinta vía –afirma– es la más persuasiva y sugestiva para el sentido común, mientras que para la razón teórica, aún en el caso de que la conclusión estuviera fundada, tiene el límite de llevar a la afirmación, no de un Creador del mundo, sino solo de un Ordenador, de una inteligencia suprema, razón del orden que consta en el mundo; juega, por tanto, un papel de refuerzo de las vías precedentes. En cuanto al ilustre pensador francés, ' ' propone convencido de su*

específico *AUNQUE LIMITADO VALOR*"⁽²⁰³⁾.

En ningún momento ha reconocido nuestro autor limitación alguna que pudiera afectar a alguna vía; antes al contrario, el discurso da la impresión de referirse a cinco vías específica y típicamente distintas y todas ellas igualmente válidas. En "Dieu et la Science", afirmará al respecto: *"debemos notar que, consideradas en su sustancia misma, las cinco vías de Santo Tomás de Aquino se mantienen bien contra toda crítica"* ("DSc", 21).

Para Maritain, además, el ser en el que la "vía por el gobierno de las cosas" concluye, no es sólo un Ordenador o Inteligencia supremos. La presentación de *La Philosophie bergsonienne* culmina en *"Dios como primera Inteligencia, por tanto, como Ser incausado, puesto que si fuera causado supondría, antes que él, una inteligencia que le causaría para un fin, y no sería ya la primera inteligencia que dirige a todas las cosas hacia su fin último, que es El mismo"* (PhB, OEC I 302). Del mismo modo, en "Dieu et la Science", creará necesario *"reconocer la existencia de una Inteligencia trascendente, cuyo existir es su intelección misma y que es la Causa primera de todos los seres"* ("DSc", 21). No sólo tiene esa inteligencia la intención de los fines a los cuales tienden las cosas y sus naturalezas, sino que *"la hace pasar en el ser incesantemente"* –sin depender de nada más para existir y para activarlas–. *"Dicho de otra manera, hay que llegar a una causa primera trascendente en la que el existir sea su intelección misma y que dirige las cosas hacia sus fines sin estar sometida ala causalidad de ningún fin, sino por el acto mismo en el cual quiere su propia bondad, que es su ser mismo"* (AppD, OEC X 52–53).

D. PRECISIONES COMPLEMENTARIAS:

Si hemos de creer al propio Maritain, las cinco vías están *"distribuidas en un cierto orden creciente en profundidad de pensamiento y complejidad de la discusión. A medida que se desciende más en el mundo de la experiencia para situar allí el punto de partida, el espíritu discierne en el Primer Ser aspectos más significativos y perspectivas más ricas que le son descubiertas... Tal como están expuestas en la Prima Pars de la Summa theologiae, conducen de por sí a la existencia de un Primer Ser causa de todos*

⁽²⁰³⁾ "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. II: La ricerca di Dio", art. cit. pp. 498–499.

los demás, que es, en el estadio de la definición nominal, lo que todo el mundo entiende por la palabra Dios" (AppD, OEC X 57).

Queda, en todo caso, que la creación de las cosas no nos es revelada hasta que no conocemos que la Causa primera existe. *"Para remontarnos a la existencia necesaria de la causa primera, nos fundamos sobre el hecho de que las cosas son causadas (no sobre el hecho de que son creadas, ni sobre el hecho de que son conservadas en el ser" (AppD, OEC X 59).* Aunque creación y conservación sean una misma acción en Dios, son diferentes para las cosas. Dios crea sin intermediario alguno; conserva sirviéndose de las causas segundas.

Se sigue de aquí, por último, que consideradas como concluyentes en una Primera causa que conserva a las cosas en su ser, las cinco vías, al referirse al "anankè stênai" aristotélico, contemplan las causas subordinadas y sobreordenadas como dadas actualmente; –en cambio, si se las considera como concluyentes en una Primera causa creadora, al referirse al citado principio contemplamos las causas como auxiliares lógicos puramente imaginarios: *"la Primera causa a la cual se nos ha conducido así, –la Causa que está fuera de todas las series posibles en el mundo de la experiencia– está sola entonces para causar en el sentido de crear (para causar las cosas <ex nihilo>)" (AppD, OEC X 58).*

6. Discusión general de la presentación maritainiana de las vías tomistas:

A. Sólo algunos críticos se han decidido a dar un juicio global sobre las vías tomistas, tal y como Maritain las presenta.

(1) Hemos ido viendo, paso a paso, cómo A. GNEMMI limitaba su valor. En su opinión, el hecho fenomenológico del que las vías parten, aunque aceptable –salvo en la segunda vía–, no está descrito suficientemente como "ser afectado en sí mismo por el no ser", mientras que por el lado normativo, la presuposición del principio de causalidad sustituye al principio de no contradicción, único capaz de proclamar en virtud de la "necessitas essendi" la existencia originaria del Ser–sin–el–no–ser. Para ser "rigorizadas" metafísicamente, las vías tomistas deberían ser referidas explícitamente a la estructura lógica

de la vía primordial, y ésta ser instituida como "eterno itinerario a Dios".

Se echa de ver entonces, que cuando habla de la Teología natural maritainiana como de una "contribución perfectible", GNEMMI concibe en realidad esa "perfectibilidad" como una verdadera inversión de los puntos de vista maritainianos: lo que en la vía primordial era secundario (su estructura lógica) se debe convertir en patrón de las demás vías; lo que no es propiamente una prueba, en un "eterno itinerario <rigorizado> en sí mismo"; el principio de causalidad, esencial a las vías tomistas, debe ser suplantado por el principio de contradicción, que adquiere así un "papel metafísico determinante".

La conclusión final de este autor es que *"el <aggiornamento> justamente perseguido <de las vías tomistas> no alcanza la medida técnicamente adecuada de la <reductio ad primum principium> imprescindible para la incontrovertibilidad de la conclusión (téngase en cuenta que un discurso persuasivo para el tipo antropológico medieval, no lo es tanto para el tipo antropológico contemporáneo)"*⁽²⁰⁴⁾.

(2) Para Josef REITER, las pruebas de la existencia de Dios, puesto que parten de una realidad dada para concluir en una realidad que no es de evidencia inmediata para nosotros, precisan de un término que les sirva como mediación: en el pensamiento de Maritain, *"el medio entre immanencia y trascendencia es la trascendentalidad"*⁽²⁰⁵⁾.

Hay que estar de acuerdo con este autor en que los fundamentos de las pruebas –no todos, sin embargo, "indemostrables" e "indeducibles"– son la inteligibilidad y analogicidad del ser, la capacidad de la inteligencia para captarlo en una intuición intelectual y la aceptación del valor ontológico de los primeros principios. Lo decisivo para él –habría que decir que precisamente porque en la estructura lógica de las vías es esencial el principio de causalidad, *"reclamado por las cosas en tanto que su ser es contingente"* (AppD, OEC X 27)– es la aceptación del ser dado como constituido de potencia y acto. *"Todas las pruebas de la existencia de Dios, dice REITER, sólo son concebibles desde el*

⁽²⁰⁴⁾ "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. II: La ricerca di Dio", art. cit. pág. 501.

⁽²⁰⁵⁾ *Intuition und Transzendenz: die ontologische struktur des Gotteslehre bei J. Maritain*, op. cit. pág. 132.

esquema de acto y potencia ⁽²⁰⁶⁾

¿Dónde está lo problemático para este crítico? En que el profundo sentido por la realidad y su razón de ser que rige tanto el conocimiento maritainiano prefilosófico de Dios como sus más complejas y articuladas reflexiones filosóficas, y que le conduce en todo caso a Dios como único fundamento explicativo, está mediatizado por su experiencia religiosa. Las pruebas de la existencia de Dios son sólo el despliegue, en el plano de la estructura lógica, de esta experiencia, una experiencia tan originaria, al menos, como su experiencia metafísica. Esta es la verdadera razón, según REITER, de que Maritain no les haya dedicado esfuerzos mayores y se haya limitado a replantear las vías tomistas en un lenguaje moderno; la conclusión está ya puesta desde el principio, la Causa primera no puede ser más que idéntica a Dios, porque Dios ya era conocido previamente.

Por lo demás, Maritain sabe perfectamente que su profunda creencia en Dios no deriva de los argumentos filosóficos que demuestran su existencia; sabe también que serían incapaces de convertir a ateo alguno y que la creencia depende sobre todo de una libre decisión personal, es una opción que se toma por Dios. Para aceptar la validez de las vías no basta con una buena disposición del sujeto y con reconocer la analogía del ser y la trascendencia de los primeros principios; con esos instrumentos la filosofía no podría ir más allá del primer motor aristotélico, no podría trascender la pluralidad de los seres ni la mundanidad del mundo.

Las vías se convierten de este modo, para REITER, en "referencias llenas de valor", "alusiones" y esfuerzos perfectamente legítimos del hombre por elevar a la claridad de la racionalidad una experiencia que influye decisivamente en su vida. Gracias a ellas, el acto de fé no se vierte en lo irracional. Son también, *"un intento de deducir ciertos atributos del Dios en el que ya se cree, es decir, de explicitar por sí mismo, que el Dios creído es el fundamento de todo ser, el puro intelecto etc.,"* ⁽²⁰⁷⁾. Pero no se trata nunca de "pruebas": para que concluyeran debería explicarse qué relación hay entre Dios y el ser, y esto sólo puede hacerse desde un espacio común de referencia previo, el de la creencia, el

⁽²⁰⁶⁾ ibidem, pág. 134.

⁽²⁰⁷⁾ ibidem, pág. 175. Cf. *Argumente für Gott*, Heider, Freiburg 1987, pp. 248–249.

"horizonte teológico". Las pruebas maritainianas, como las tomistas, no superan ese contexto; en este caso, porque *"la ontología (cuya prolongación directa desemboca en las <approches> de Maritain) no tiene por sí misma la energía ni para plantear esta cuestión como pregunta real por Dios, ni para responderla... En ella, Dios no es encontrado por el hombre mejor que los demás seres posibles"*⁽²⁰⁸⁾.

(3) Por último, Mary F. DALY juzga que hay una "ambivalencia" en la presentación maritainiana de las vías tomistas: mientras que en el análisis de cada una de ellas parece dar la impresión de que, tal como están en la q. 2 a. 3 de la *Summa theologiae*, son plenamente homogéneas y completas, en la conclusión del capítulo Maritain explica que *"las pruebas se acaban y consuman en los artículos siguientes, en los que se establece que el Primer Ser es Acto puro y que en Él la esencia y la existencia son estrictamente idénticas"* (AppD, OEC X 57).

No hay tampoco, en su opinión, exacta correspondencia con el original tomista en otro aspecto: Maritain concluye sus dos últimas vías con proposiciones modales ("il faut..."), mientras que el Aquinate las concluye con afirmaciones directas ("ergo est aliquid..."). Según esta autora, subyace aquí una clara distinción que no ha sido comprendida por nuestro autor: en las tres primeras vías se requiere el principio de no-regresión ("no envuelven explícita e inmediatamente causalidad análoga"), mientras que en las dos últimas no. *"¿Es cierto que lo que Maritain presenta son las cinco vías de Santo Tomás?"*⁽²⁰⁹⁾, se interroga.

Sugiere esta autora, por otra parte, que hubiera sido deseable que el pensador francés considerara más explícitamente el contexto teológico de las vías tomistas. De ese modo habría evitado inserciones teológicas en su discurso de filósofo y no se arriesgaría a la confusión histórica de presentar una combinación del art. 3 con las cuestiones siguientes de la *Summa*, como si fueran las cinco vías tomistas.

Para explicar el origen de estas confusiones, DALY se pregunta "si

⁽²⁰⁸⁾ ibidem, pág. 142.

⁽²⁰⁹⁾ *Natural knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain. A critical study*, op. cit. pág. 73.

el tratamiento maritainiano de los argumentos para demostrar la existencia de Dios no estará estrechamente emparentado con su concepción de la <filosofía cristiana>... Ha afirmado que la filosofía está totalmente orientada hacia un saber más elevado, que la fé guía u orienta a la filosofía... Es concebible, entonces, que esta concepción del lugar de la filosofía pudiera conducir a una subestimación de los requerimientos de un argumento verdaderamente filosófico de la existencia de Dios"⁽²¹⁰⁾.

¿No es también un indicio de esta subestimación el papel otorgado por Maritain a la metafísica en relación a esos mismos argumentos? Muchas de las afirmaciones de nuestro autor en este sentido, *parecen ser indicativas de una tendencia a considerar el papel de la argumentación filosófica de la existencia de Dios como un desarrollo lógico y formulación de cierto conocimiento que ya era poseído (en un nivel prefilosófico)*"⁽²¹¹⁾. Siguiendo a M. D. PHILIPPE, DALY contempla el paso de lo "prefilosófico" a lo "filosófico" como una cierta confusión entre el punto de vista lógico y el de la metafísica. Por un camino y en un sentido muy distintos al de REITER, esta autor acaba concibiendo también la presentación maritainiana de las vías tomistas como desarrollo en el plano lógico de un conocimiento preexistente.

B. Nadie podría negar la profunda experiencia religiosa que se trasluce en cada una de las obras de Maritain; tampoco que su conversión no fue debida a los argumentos demostrativos de la existencia de Dios, sino que más bien sólo penetró con profundidad en ellos después de haber tomado una opción teísta; él mismo aceptaría que esas pruebas rara vez conducen a algún hombre a la creencia en Dios y que otro tipo de motivos – psicológicos, morales, afectivos– suelen tener mayor éxito. Por otra parte, ¿cómo podría rechazarse que el hombre "filosofa con toda el alma", mucho más cuando se trata de cuestiones que afectan también a su destino?

Con ser ciertas, todas estas consideraciones se sitúan, sin embargo, en un plano completamente distinto al de la demostración metafísica. No hay manera de

⁽²¹⁰⁾ ibidem, pp. 74-75.

⁽²¹¹⁾ ibidem, pág. 77.

probar que esos factores determinan la reflexión actual de un pensador si no se entra en ella; tratándose de las pruebas de la existencia de Dios, si no se entra a juzgar sus fundamentos especulativos.

En este plano, ya hemos visto que Maritain es perfectamente consciente de todas las exigencias: ¿acaso es una de ellas *"que para dar una prueba demostrativa es necesario haber dudado realmente, primero, de lo que se demuestra?"* (PhB, pág. 376 –Nota 1– de la 4ª éd. Téqui, París 1948). En absoluto. El filósofo sabe que si la teología natural quiere erigirse en verdadera ciencia, debe proceder a demostrar la existencia de su objeto, un objeto que no es evidente "quoad nos" y del que carecemos de una definición propia. Como lo que se pretende demostrar es la existencia de Dios, habrá que partir, por tanto, de aquellos hechos y seres de los que tenemos evidencia inmediata.

Hay aquí ya, dos elementos que encierran casi toda la cuestión. Suponemos la objetividad de la inteligencia y su capacidad para apoderarse del ser. Suponemos que el ser es análogo y que en su intuición están implicados los primeros principios del ser y del pensar, principios con valor ontológico. En estos dos elementos es en donde hay que centrar la discusión, en un primer momento.

El gran mérito de Maritain está, precisamente, en haber desentrañado con toda claridad estos cimientos especulativos de nuestro acceso a Dios. En una época en la que el sentido del ser se ha perdido, la primera tarea es la de recuperarlo. A este respecto, la vía originaria es, en realidad, el "eterno itinerario a Dios", pero ante los ojos del hombre contemporáneo aparecerá como una nueva vía. Al margen de la complejidad y las ambigüedades de la exposición maritainiana, lo importante es captar que la intuición del ser está en su base y en la base de nuestro conocimiento de Dios.

Su primera explicitación viene por el lado del sentido común; en este nivel de "filosofía confusa e incoativa" ya son "válidas y eficaces" las pruebas propiamente filosóficas. A pesar de encararse con un "ser vago" y no con el "ser en cuanto ser", el ser está ya aquí y el sentido común proporciona toda una "filosofía natural de la inteligencia". ¿Quiere ello decir que la demostración metafísica se limita a ser una "reflexión lógica", un "desarrollo en el plano lógico" de un conocimiento que ya se posee? ¿Confunde Maritain el punto de vista lógico con el metafísico? No creo que pueda ser así. Las pruebas filosóficas de la existencia de Dios no sólo articulan con una lógica más perfecta el conocimiento

prefilosófico, no sólo transforman en científica la certeza proporcionada por éste. Como hemos visto, deben proceder a una justificación metafísica de sus fundamentos.

Nuestro autor es perfectamente consciente de que mientras que el ser vago del sentido común y el ser desrealizado de la lógica (este último, discernido reflexiva y científicamente) proceden de la "abstractio totalis", el ser con el que se enfrenta la metafísica se encuentra en el tercer grado de abstracción formal; ha identificado la falsa y la verdadera moneda metafísica (SL, OEC V caps. II y III). *"Las pruebas filosóficas de la existencia de Dios no son establecidas y justificadas filosóficamente más que en el nivel propio de la filosofía"* (AppD, OEC X 24); se enfrentan con razones de ser y cadenas de causas que proceden de un hecho de evidencia inmediata dilucidado filosóficamente y que, en virtud del valor ontológico de los primeros principios, conducen a una Causa primera, a un Ser primero.

Se trata, por lo demás, de un Ser primero que puede ser denominado Dios porque no forma parte ya de la serie de causas: es una causa heterogénea con las demás, un Ser increado que no "es" como los demás seres creados (*"no es uno de los seres que se reparten el ser común. Está situado fuera del orden de los seres"* –DS, OEC IV 1029–). Gracias a la analogía del ser, puede ser designado, sin embargo, con el mismo nombre: *"no sólo porque el primero es causa de los segundos –<causa del ens commune>– (DS, OEC IV 1029), sino porque el significado del concepto ser se halla en un o y otros según una similitud de proporciones"* (DS, OEC IV 1014). Todas las líneas de inteligibilidad particulares de las diversas causas están suspendidas de la inteligibilidad por sí de esta causa primera, que existe por sí y sin la que nada tendría cumplida razón de ser ni de obrar.

Evidentemente, la metafísica no está invitada a la contemplación de la esencia de Dios ni de su acto de ser. Lo que alcanza a demostrar, es la evidencia de *"la verdad de la atribución del predicado al sujeto en la aserción <Dios existe>"* (AppD, OEC X 21)^(21.2). El hiato que la separa de la divinidad está perfectamente expresado en el término "vía": *"el procedimiento mediante el cual la razón demuestra que Dios existe, coloca a la razón misma en una actitud de adoración natural y de admiración inteligente"* (DS, OEC IV 669).

^(21.2) En Santo Tomás, Cfr. *De Pot.*, q.7, a. 2, ad. 1; *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 4, ad. 2.

En todo este proceso, Maritain ha seguido una dirección muy similar a la de su maestro. Salvo algunas modificaciones de carácter más bien formal y que no afectan a la sustancia de las pruebas –por ejemplo, la estructura de la tercera vía o las diferencias apuntadas por DALY y que tienen que ver más que nada con nuestro modo de captar las pruebas–, la aceptación maritainiana de su valor ha hecho que su presentación se limite a una adaptación al lenguaje moderno y a una depuración de los elementos dependientes de la física antigua. Todo lo esencial se mantiene intacto: el punto de partida describe al ser contingente en sus diversas ilusiones, y el principio de causalidad –junto con el auxilio del "anankè stênai" aristotélico– nos hace remontar en la serie de causas hasta reposar en la conclusión.

– A este respecto, que Maritain explicita en su discurso lo que sólo estaba implícito en la conclusión del texto tomista, tampoco afecta a las pruebas en sí mismas, sino a sus consecuencias. Y en cuanto al contexto teológico de las pruebas, sí ha sido reconocido suficientemente por nuestro autor (Cfr. ScetSg, OEC VI 111–112, AppD, OEC X 56 –Nota 14– y DPhChr, OEC V 313 –Nota 48–). Los argumentos son, en cambio, puramente racionales, y si *Approches de Dieu* no es, por muchas razones, un tratado de Teología Natural –que exigiría consideraciones de orden experimental previas a la demostración metafísica (¿se refiere a esto DALY al exigir mayor participación de la "inducción"?), tampoco hay lugar para ver planear sobre él, en este punto, la sombra de la filosofía cristiana.

§4. Las aproximaciones del entendimiento especulativo: (III) Una sexta vía original de Maritain:

1. Exposición de la vía:

En el capítulo III de *Approches de Dieu*, Maritain presenta lo que denomina "una sexta vía" (Cfr. AppD, OEC X 61–69). En su estructura, es perfectamente compatible con el esquema de las vías tomistas, pero guarda respecto a éstas, en opinión de su creador, una doble diferencia: no se apoya en un hecho "discernido en el mundo de la experiencia sensible", ni recurre a la imposibilidad de un retroceso infinito en la serie de causas.

A pesar de su sutilidad y de carecer de la "simplicidad real" de las cinco primeras vías, nuestro autor considera que se trata de una verdadera prueba. Por lo demás, distingue en ella dos "planos de aproximación" distintos: *"un plano PREFILOSOFICO, en el que la certeza se baña en una experiencia intuitiva, y un plano CIENTIFICO O FILOSOFICO, en el que emana de una demostración lógicamente elaborada y de una justificación metafísica desarrollada"* (AppD, OEC X 61).

Analicémoslos por separado.

A. PLANO PREFILOSOFICO:

De nuevo es aquí un proceso intuitivo el que interviene primero. No se trata propiamente, dice Maritain, de la "intuición primordial del existir", sino de una intuición mucho más concreta referida que Aristóteles llamaba "vida propia del intelecto": sobreviene cuando el hombre está comprometido en un "acto de pensamiento puramente intelectual".

La exposición maritainiana es como sigue:

"Estoy ocupado en pensar...; el resto de las cosas está olvidado. Y de repente, un retorno sobre mí mismo y el despertar de una reflexión que me parece incongruente... pero cuya evidencia se apodera de mí, de mi percepción misma de mi acto de pensamiento: ¿cómo es posible que yo haya nacido?... ¿Cómo es posible que lo que está pensando, lo que está en acto de inteligencia, inmerso en el fuego del conocer y de la captación intelectual de lo que es, un día haya sido pura nada, un día no haya existido?... Es imposible, no es posible que en cierto momento lo que ahora piensa no haya sido en absoluto, haya sido una pura nada..."

No estoy en medio de una contradicción lógica, estoy en frente de una contradicción vivida, de una incompatibilidad de hecho (conocida <in actu exercito>)... Yo, que estoy ahora en acto de pensamiento, he existido siempre... Pero sé que he nacido... Héme aquí aprisionado entre dos certezas contrarias. No hay más que una salida. He existido siempre, yo que pienso, pero no en mí mismo o en los límites de mi propia personalidad, -y tampoco con una existencia o una vida impersonal...; he existido, por tanto, con una existencia o una vida suprapersonal. ¿Dónde? Es necesario que sea en un ser de

personalidad trascendente, y que en su propio Sí infinito, existiera antes de que yo existiese, y es, ahora que existo, más yo que mí mismo, y que es eterno, y del cual mi yo que ahora piensa ha procedido un día en la existencia temporal. Yo tenía (sin poder decir <yo>) una existencia eterna en Dios antes de recibir una existencia temporal en mi propia naturaleza y mi propia personalidad" (AppD, OEC X 62–64)⁽²¹³⁾.

De modo semejante a lo que ocurría con la vía primordial, Maritain no delinea de forma clara y exhaustiva el estatuto de este plano prefilosófico ni la intuición en la que se apoya. Se limita a decir que esta intuición hace referencia a la "espiritualidad natural de la inteligencia", y procede directamente a describirla en su "estado salvaje". Sin embargo, creo que existen claros paralelismos entre ella y el conocimiento instintivo de la inmortalidad que nuestro autor ha descrito en algunas de sus obras.

Siguiendo a Santo Tomás, Maritain distingue a este respecto entre "conciencia espontánea o concomitante" y "conciencia consecutiva o explícita": *"la segunda clase presupone un acto de reflexión especial, por medio del cual el espíritu vuelve sobre sí mismo y produce ciertos conceptos reflexivos especiales, juicios reflexivos especiales, que recaen sobre lo que se encuentra en el interior de sí. La conciencia concomitante (por su parte) no hace nada similar a esto. Expresa sólo la interioridad de sí misma, la envoltura de sí por sí mismo, que es propia del espíritu humano; es sólo la luz difusa de reflexividad – reflexividad vivida y ejercida, no conceptualizada – en cuyo seno toda operación espiritual*

(213) En un análisis comparado de este plano con la vía primordial –que caracteriza pura y simplemente como el nivel prefilosófico de las cinco vías–, Joseph BOBIK ha creído hallar algunos puntos comunes ("The sixth way", en *The Modern Schoolman*, enero 1974, vol. 51, 1973–74, pp. 96–102).

Como en la vía originaria, también en el plano prefilosófico de la sexta vía es posible distinguir un momento intuitivo y un razonamiento espontáneo. Dentro del primero, BOBIK hace corresponder "en cierta medida" el primer término de la contradicción vivida ("yo, que estoy ahora en acto de pensamiento, he existido siempre") con la inicial captación intuitiva de la vía primordial (la solidez e inexorabilidad de las cosas con independencia absoluta de mí), y el segundo término ("sé que he nacido") con la captación de mi existencia como sujeta a la muerte y la nada. Relaciona, por fin, el razonamiento casi intuitivo de la vía primordial con el razonamiento espontáneo que en la sexta vía nos hace concebir una salida que nos libera de las cadenas de las dos certezas contrarias.

A decir verdad, no parece que este análisis, suponiendo que sea aceptado, pueda tener demasiada trascendencia. Ni la primera correspondencia es exacta, ni existe una etapa en el plano prefilosófico de la sexta vía que pueda hacerse corresponder con el tercer escalón de la intuición del existir (no se menciona, en absoluto, la necesidad de recurrir a algo en las cosas mismas o separado de ellas para explicar la contradicción vivida), ni se trata, propiamente, de la misma intuición. A lo sumo, lo que podría deducirse del análisis de BOBIK es que también en un nivel prefilosófico "intellectus" y "ratio" se complementan.

se acaba en el alma humana. Pero tal conciencia espontánea, al pasar de nuestros actos interiores a sus principios, se extiende hasta el principio mismo y la raíz de todas nuestras operaciones mentales, alcanza esta raíz como algo desconocido en su naturaleza, conocido sólo –y por lo demás esto basta– como trascendente respecto a todas las operaciones y fenómenos psíquicos que de ella proceden. De este modo, el Sí, el Sí suprafenomenal, es alcanzado oscuro pero ciertamente, por la conciencia espontánea –en la noche respecto a toda noción o conceptualización, con certeza respecto a la experiencia" (DBàStH, OEC VIII 52–53; Cfr. CT, OEC IX 71–74).

Por esta "scientia concomitans" y en la misma forma oscura, "la inteligencia humana, añade, conoce también que ese Yo suprafenomenal, vitalmente aprehendido, no puede desaparecer, precisamente porque es captado como un centro que domina todos los fenómenos que pasan, toda la sucesión de las imágenes del tiempo. En otros términos, dice Maritain, el Sí, el cognoscente capaz de conocer su propia existencia es superior al tiempo... no puede desvanecerse porque la muerte, como el sueño, es un acontecimiento en el tiempo y el Sí está por encima del tiempo" (Dbàsth, OEC VIII 53).

Este "sentimiento intelectual", esta "intuición de la subjetividad" que está en el origen del conocimiento intuitivo de la inmortalidad humana, y del que nuestro autor ha resaltado ciertas afinidades con la noción hindú de "Atman" (Sí), es el mismo que, ya no referido al futuro sino al comienzo (la supratemporalidad del sujeto pensante admite esta doble perspectiva), aparece esbozado en el plano prefilosófico de la sexta vía (Cfr. AppD, OEC X 68–69). No se trata, ciertamente, de un conocimiento filosófico, de un conocimiento por modo de conocimiento, "por modo de objetivación conceptual", pues esa experiencia intuitiva es puramente existencial y no nos proporciona esencia alguna: "la subjetividad en cuanto subjetividad, ha dicho Maritain, es inconceptualizable" (CT, OEC IX 72). Requerirá, por tanto, de una justificación metafísica que constituye el segundo plano de la vía.

B. PLANO FILOSOFICO:

Nuestro filósofo no dedica aquí esfuerzo alguno a determinar la

estructura lógica de la demostración ni el carácter de sus proposiciones; se supone que para él son fundamentalmente los mismos que en las vías tomistas. Pasa directamente a justificar filosóficamente la experiencia intuitiva que acaba de explicar y el contenido ontológico de las nociones que en ella intervienen, y lo hace en cuatro momentos o aspectos, que dibujan perfectamente la sexta vía:

a) "Intellectus supra tempus": El primer momento, que es la base de la intuición ahora desarrollada, está conformado por la espiritualidad y consecuente supratemporalidad de nuestra inteligencia. El entendimiento humano es supratemporal *"porque es espiritual, y el tiempo, perseverancia del movimiento en el ser o continuidad de la existencia perpetuamente evanescente propia del movimiento, es la duración propia de la materia"* (AppD, OEC X 64).

La justificación filosófica de esta espiritualidad de la inteligencia procede en principio, como en Santo Tomás, de la inmaterialidad de su objeto de conocimiento: *"no es, como el objeto de los sentidos, una categoría particular y limitada de las cosas, o de cualidades de las cosas; el objeto proporcionado o connatural de la inteligencia humana es la naturaleza de las cosas sensibles cualesquiera que sean, sin limitación de género o categoría, la naturaleza de TODAS las cosas que perciben los sentidos"* (RetR, OEC IX 307)... *"es un universal, que permanece siendo lo que es al identificarse a una multitud de individuos; y esto es posible exclusivamente porque, para volverse objetos del espíritu, las cosas han sido enteramente separadas de su existencia material"* (DBàSTh, OEC VIII 57).

De esta condición inmaterial de su objeto, derivará Maritain la condición del acto por él especificado: el acto de la inteligencia humana es también inmaterial. Sin duda, es un acto que se da en el tiempo y que está sometido a él, pero de manera "extrínseca" y en cuanto depende y está unido a la materialidad de los sentidos y de la imaginación. De por sí, las operaciones del entendimiento humano, que no son intrínsecamente dependientes de ningún órgano corporal concreto dado que su actividad es inmaterial, "emergen por encima del tiempo" en una duración propia que imita

imperfectamente a la eternidad⁽²¹⁴⁾.

b) "Actiones sunt suppositorum": La intuición de la subjetividad por la que se mueve la sexta vía, se completa en un segundo momento. *"Las acciones u operaciones emanan de un sujeto o de una persona, y ninguna operación es más personal que la del pensamiento. El pensamiento es ejercido por un cierto sujeto, un cierto sí, hecho de carne y espíritu. En tanto que ejerce la operación espiritual del pensamiento... también él es superior al tiempo"* (AppD, OEC X 65).

c) La certeza así alcanzada entrará en conflicto con un hecho de evidencia sensible sobre el que se aplica el principio de causalidad: el sujeto pensante "existe en el tiempo y ha nacido en el tiempo". *"Este sí, dice Maritain, ha comenzado en el tiempo. Pero NADA COMIENZA ABSOLUTAMENTE, todo lo que comienza preexistía a sí mismo, de alguna manera, en sus causas"* (AppD, OEC X 65).

Lo que en el sí humano hay de material, preexistía en el tiempo en las "células ancestrales" y en las "energías físico-químicas" que han dado lugar a la vida. En cambio, lo que hay en él de espiritual no puede preexistir en el tiempo; debe proceder de una existencia supratemporal y, puesto que el pensamiento es algo esencialmente personal, debe ser ese sí mismo el que preexistiera, en algún modo, por encima del tiempo.

d) ¿Cuál es la conclusión del argumento?

"El sí ha nacido en el tiempo, pero en tanto que pensante... preexistía a sí mismo en una existencia primera distinta de toda existencia temporal, y en la que no existía en su propia naturaleza (ya que ha comenzado a existir en su naturaleza propia al nacer en el tiempo), pero en la que lo que hay en él de ser, de pensamiento y de

⁽²¹⁴⁾ El discurso argumental de *Approches de Dieu* culmina aquí, en la inmaterialidad y supratemporalidad de los actos de pensamiento. En la estructura demostrativa de la sexta vía no se requiere más: son estas operaciones intelectuales las que precisarán, en un segundo paso, de un "supósito", del sujeto humano, que sí ha nacido en el tiempo.

En cambio, en la exposición maritainiana del conocimiento filosófico de la inmortalidad del alma humana, se deduce explícitamente que, puesto que la potencia es de la misma naturaleza que su acto, la inteligencia debe ser igualmente inmaterial. Por este lado, la justificación filosófica del "intellectus supra tempus" es más completa y ordenada, aunque prosiga por otros derroteros (Cfr. DBàSTh, OEC VIII 56-60; RetR, OEC IX 306-371).

personalidad, existía mejor que en sí mismo" (AppD, OEC X 66).

Esto no es posible, terminará Maritain explicitando la conclusión, más que si todo lo que existe en el tiempo es una participación de la existencia primera, existencia que contiene eninentemente todas las cosas, y que es, de una forma absolutamente trascendente, ser, pensamiento y personalidad; que es, en otros términos, la "plenitud infinita de ser", "el acto mismo de existir subsistente por sí" del que proviene todo lo demás: Dios.

La elucidación completa de la sexta vía requiere, sin embargo, de una explicación acerca del modo de existencia de las cosas en Dios, antes de ser causadas por El en el-ser. Maritain se apoya para darla en lo que Santo Tomás dice en la *Summa theologiae*, I, q. 18, a. 4, corp. et ad. 3: *"se dice que las cosas están en Dios como en quien las conoce, por sus razones e ideas propias, que en Dios no son algo distinto de su esencia divina... En cuanto al ser, más perfecto es el que tienen las cosas en la mente de Dios que el que tienen en sí mismas, porque en la mente divina tienen un ser increado, y el que tienen en sí mismas es creado. Pero en cuanto a ser esto o lo otro, por ejemplo hombre o caballo, es más verdadero el ser de su naturaleza que el de la mente divina, porque para la verdad del hombre se requiere la materia que no tiene en la mente de Dios"*.

Afirmar entonces que "yo he existido siempre en Dios", significará según Maritain, *"que la criatura que soy ahora yo y que piensa, preexistía eternamente a sí misma en Dios, no como ejerciendo en El acto de pensar, sino como pensada por El..., vivía allí con una vida suprapersonal (en relación a toda personalidad creada) y divinamente personal, con esta vida que es el acto eterno de intelección del Sí divino que se piensa a sí mismo"* (AppD, OEC X 67-68).

2. Consideraciones críticas:

A. La sexta vía ha dado lugar a una abundante literatura y a no pocas controversias:

– Algunos autores se han limitado, sin embargo, a su exposición, sin

llegar a emitir juicio valorativo alguno sobre ella. A lo sumo, han resaltado su originalidad: M. M. COTTIER⁽²¹⁵⁾, Gerald B. PHELAN⁽²¹⁶⁾ y Mieczyslaw A. KRAPIEC⁽²¹⁷⁾ han adoptado esta actitud.

– Otros, en cambio, se atreven a valorarla y la aceptan de buen grado. Jean-Hervé NICOLAS⁽²¹⁸⁾, Henri BARS⁽²¹⁹⁾ y James ANDERSON⁽²²⁰⁾ han destacado su distinción del argumento ontológico y su respeto, a la vez, de los principios tomistas y de los anhelos de la filosofía moderna.

– A pesar de algunas objeciones más o menos importantes, Stanislaw KOWALCZYK la juzga también positivamente. *"Su elemento crucial, dice, es la afirmación <el pensamiento puede provenir únicamente del pensamiento, el espíritu es producido por el espíritu>. En el fondo, la tesis es justa. Su motivación, en Maritain, es incompleta pero también principalmente acertada. Ciertos análisis detallados, hechos por el pensador francés, son controvertidos pero su omisión no es prejuzgable a la esencia del argumento"*⁽²²¹⁾...*"si el mundo de la materia tiene necesidad de una causa eficiente adecuada, ocurrirá lo mismo, con más razón, para el mundo de la persona humana".*

En opinión de este autor, *"es un argumento que responde a las exigencias del realismo epistemológico. Su punto de partida es el fenómeno del pensamiento, atributo inseparable de la persona humana. Aunque en el aspecto psicológico se puede*

⁽²¹⁵⁾ *Approches de Dieu*, en *Lumière et vie*, n. 15, mayo 1954, pp. 411-413.

⁽²¹⁶⁾ *Approaches to God*, *The New Scholasticism*, vol. XXIX, n. 3, julio 1955, pp. 336-339.

⁽²¹⁷⁾ "Approci a Dio. L'interpretazione di Jacques Maritain", en *Atti del Convegno Internazionale di studio* promosso dell'Università cattolica, Milano 20-23 ott. 82, Vita e pensiero 1983, pp. 119-124.

⁽²¹⁸⁾ *Approches de Dieu*, *Revue thomiste*, vol. 54 (1954), pp. 176-179.

⁽²¹⁹⁾ *Maritain en notre temps*, Paris, Grasset 1959, pág. 195.

⁽²²⁰⁾ *Natural Theology*, Milwaukee 1962, pp. 56-57.

⁽²²¹⁾ "Le rôle de la sixième voie de J. Maritain dans la philosophie moderne de Dieu", en *Divus Thomas*, 1980 (83), pág. 391.

hablar del carácter subjetivo de las emociones del hombre, en el aspecto ontológico el dominio de la actividad del ser humano constituye incontestablemente una parte de la realidad real. Esta realidad no se explica de manera adecuada sino por medio del Pensamiento absoluto y trascendente, es decir, a través de Dios".

Añade además que la sexta vía cumple un papel muy importante en la Teología Natural moderna, pues *"forma un eslabón de enlace entre el tomismo existencial y el tomismo fenomenológico. Al formular el argumento en favor de la existencia de Dios a partir del fenómeno del pensamiento, el tomista francés, concluye KOWALCZYK, se ha adherido a la corriente antropológica de la Teodicea"*⁽²²²⁾.

– Por lo que respecta a los críticos y sus objeciones, hay una diversidad casi imposible de clasificar. Forzando un poco las cosas, podrían ser ordenados de forma muy general en tres grandes grupos. El primer grupo de críticas tendría que ver con el punto de partida del argumento y la intuición en la que se apoya; el segundo se referiría a la justificación filosófica de ésta, y el tercero, sobre todo, a la conclusión de la prueba y el modo de preexistencia de las cosas en Dios.

a) ¿Hasta qué punto la intuición sobre la que se basa la sexta vía es auténticamente "primordial" y "prefilosófica"?, se pregunta Peter W. NASH. ¿No requiere de una *"larga preparación por reflexión filosófica sobre la naturaleza del pensamiento, operación inmanente, personalidad etc.,?"*⁽²²³⁾.

Además, ¿puede caracterizarse esa experiencia intuitiva como "comunicable"? *"Se trata, dice SAMPAIO, de una intuición personal de Maritain, y por ello mismo, indemostrable, estrictamente incomunicable"*⁽²²⁴⁾. *"Si ella conduce a Dios, piensa Josef REITER, ¿quién puede negarlo, quien confirmarlo? Quizás quien la haya experimentado de igual modo... Desde este punto de vista, esa experiencia se encierra más*

⁽²²²⁾ ibidem, pág. 393.

⁽²²³⁾ Approaches to God, en *The Modern Schoolman*, nov. 1955, vol. 33, pág. 59.

⁽²²⁴⁾ *L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain*, op. cit. pág. 124.

que cualquier otra en una radical individualidad"⁽²²⁵⁾. La sexta vía, añade, sólo puede ser viable "*bei Anerkennung <mystischer> Einschlüsse*"⁽²²⁶⁾ y presupone –por otro lado– la "tesis del creacionismo".

"Por muchos esfuerzos que haya hecho, precisa DEGL'INNOCENTI en otro sentido, no he alcanzado a tener la intuición primordial de la que habla Maritain... Cuando pienso, tengo la experiencia o percepción de mí como pensante, pero esta percepción no se refiere ni al ayer ni al mañana, sino a la duración del pensamiento mismo; mientras dura mi pensamiento, me siento existente como pensante, pero que yo haya existido antes de mi primera experiencia de mí mismo como pensante, esto me lo han dicho los otros... Para tener la intuición de haber existido siempre, debería haber existido siempre y por siempre en ejercicio actual de pensamiento"⁽²²⁷⁾. Así las cosas, este autor no ve imposibilidad alguna en que el sujeto que ahora piensa no haya existido en un momento dado; antes al contrario, esta posibilidad se adecúa perfectamente con su condición de "ente participado" y no entra en "contradicción vivida" alguna con la certeza de mi nacimiento a la existencia.

En una línea más o menos semejante, A. GNEMMI opina que, del lado fenomenológico, *"en el acto de pensar no se da intuición o experiencia de la permanencia ontológica o de la existencia eterna del yo–pensante... Ciertamente, dice, en el pensar consta la inmutabilidad, la potencia metahistórica o trascendente del espacio y del tiempo por la que es <quodammodo divinus>..."* "e indudablemente, la posesión por parte del yo de tal pensamiento implica consecuencias capitales para su estructura ontológica (metafísica del hombre); pero la dignidad del yo–persona, espiritual e inmortal, sustraída a la corrupción de la componente corpórea, es verdad sólo mediata (filosofía segunda); o sea, de la naturaleza del yo no se da intuición, sino únicamente demostración"⁽²²⁸⁾.

Queda por lo demás –punto en el que muchos críticos

⁽²²⁵⁾ *Intuition und Transzendenz: die ontologische struktur des Gotteslehre bei J. Maritain*, op. cit. pág. 138.

⁽²²⁶⁾ *Argument für Gott*, op. cit. pág. 248.

⁽²²⁷⁾ "Una nuova prova dell'esistenza di Dio", en *Aquinas*, 1958 (1), pp. 81–82.

⁽²²⁸⁾ "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. II: La ricerca di Dio", art. cit. pág. 513.

coinciden—, que la intuición de Maritain está afectada en sí misma por una profunda ambigüedad: expresa la certeza de que "yo he existido siempre", pero a la postre se nos revela que no soy yo como tal y en "mi propia naturaleza" el que así ha existido.

b) Esta ambigüedad, esta especie de falsificación de la experiencia intuitiva que impulsa al argumento, se muestra claramente visible tanto en el razonamiento espontáneo que la acompaña como en su justificación filosófica.

"La intuición, dice BOBIK, es que yo he existido siempre; el razonamiento cuasi-intuitivo así como la justificación filosófica revelan que no soy yo, como yo, el que, después de todo, ha existido siempre. Aunque parece ser un modo inevitable de certeza decir <cogito, ergo sum> al decir que existo al menos mientras pienso, tal certeza parece desvanecerse cuando <cogito, ergo sum> es ampliado a <cogito, ergo semper fui>... Si yo, el sí pensante, preexisto en el Pensamiento mismo como un efecto en una causa (como un efecto incluso antes de que sea de hecho un efecto), está claro que no soy yo el que preexisto"⁽²²⁹⁾.

La proposición <yo he existido siempre en Dios>, afirma BASTABLE, "es reducida a la afirmación de que <la criatura que soy yo ahora, y que piensa, existió antes eternamente en Dios —no como ejerciendo en El el acto de pensar sino como pensado por El>, no como un existente sino como un objeto de conocimiento de otro"⁽²³⁰⁾. "Existir de este modo, apunta DEGL'INNOCENTI, no es existir personalmente y menos suprapersonalmente"⁽²³¹⁾. REITER concluye, por ello, que "cuando Maritain habla de preexistencia, se trata de un sofisma"⁽²³²⁾.

Desde el mismo punto de vista, W. J. HILL cree que este hecho disminuye el valor de la prueba: "no hay problema en ver cómo la experiencia reflexiva de nuestro propio intelecto (intellectus superior), tan sólo extrínsecamente sujeto

⁽²²⁹⁾ "The sixth way", art. cit. pp. 112–113.

⁽²³⁰⁾ Approaches to God, en *Philosophical studies*, Maynooth, Ireland, vol. 6 (1956), pág. 209.

⁽²³¹⁾ "Una nuova prova dell'esistenza di Dio", art. cit. pág. 83.

⁽²³²⁾ *Intuition und Transzendenz: die ontologische struktur des Gotteslehre bei J. Maritain*, op. cit. pág. 135.

a las condiciones de temporalidad, da lugar a la idea de una Intelección sin ninguna limitación. Entonces, la existencia real del Pensamiento subsistente es rápidamente deducida a través de la invocación de la causalidad eficiente y ejemplar. Pero es un poco diferente aproximarse a esta verdad en términos de una intuición de que mi pensamiento es eterno en Dios. Para este pensamiento, lo eterno no es, en todos los sentidos, mío.

Sin invalidarla como una experiencia personal y elevada de llegar a Dios, el énfasis psicológico hace esta prueba muy sutil, y parece debilitar su fuerza probativa ⁽²³³⁾.

Por fin, en su análisis de la sexta vía, A. GNEMMI también ha resaltado este punto: *"en el procedimiento maritainiano se advierte un error; se parte con la exigencia de eternidad del yo pensante, en cuanto pensante, que al término de la elaboración filosófica se convierte en eternidad del yo pensante, en cuanto pensado por Dios"* ⁽²³⁴⁾, *"y por ello, ontológicamente no yo, sino Dios"* ⁽²³⁵⁾.

Para este autor, además, en la vertiente normativa el "factor radical y originario" que determina la imposibilidad del no ser del yo pensante no es su naturaleza específica, sino la "*<ratio simpliciter> o la naturaleza del ser en cuanto ser*" ⁽²³⁶⁾. Por no haber visto esto, Maritain se enfrentará con una contradicción "antropológica", no con una contradicción "lógico-metafísica-inmediata". Por este lado, en la prueba no se muestra "el absurdo de la originariedad del origen", ni se excluye su posibilidad; el valor ontológico del principio de causalidad está, según GNEMMI, simplemente presupuesto en el principio de que "nada comienza de forma absoluta".

En definitiva y de forma general, *"el límite de la sexta vía, dice este crítico italiano, está constituido por un <exceso fenomenológico> (la presupuesta intuición de la eternidad del yo pensante, en cuanto pensante) y por un <defecto normativo> (la presupuesta no <absolutezza> del comenzar a existir o la presupuesta dependencia o*

⁽²³³⁾ Approaches to God, en *The Thomist*, vol. XIX, julio 1956, n. 3, pp. 394-395.

⁽²³⁴⁾ "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. II: La ricerca di Dio", art. cit. pág. 512.

⁽²³⁵⁾ ibidem, pág. 515.

⁽²³⁶⁾ ibidem, pág. 514.

<ser causado> del inicio; exceso y defecto conexos con la ausente institución del <por qué> es imposible el no ser del yo pensante"⁽²³⁷⁾. Para alcanzar incontrovertibilidad debería componerse "sobre la base de la <estructura lógica> de la vía originaria natural (debidamente instituida), reduciéndose a su caso particular (el yo es un ser-con-el-no-ser, para el cual vale la necesidad del Ser-sin-el-no-ser, del que comenzar y en el que preexistir y permanecer)"⁽²³⁸⁾.

Hay, sin embargo, otra forma de falsear la experiencia intuitiva que sirve de origen a la sexta vía, basada no ya en una supuesta ambigüedad de su contenido sino en el intento de "acomodarla al tratamiento silogístico". Después de aceptar como válida la intuición maritainiana, L. B. GEIGER critica el proceder racional que debe explotarla y trasponerla sobre el plano de las certezas lógicamente fundadas. Al pretender descender el misterio de nuestro espíritu, misterio referido a la vez al tiempo y a la eternidad, para hacerla "cargar el peso de un cierto tipo de certeza, ¿no se le quita lo que le es propio y que pertenece al orden de la sabiduría?"⁽²³⁹⁾. Para este autor, se trata de intuiciones que deberían reservarse al "género literario de la meditación o el soliloquio" y que resultan desacreditadas si se las intenta justificar filosóficamente a la manera de Maritain.

Por lo demás, esta justificación no está exenta, en opinión de M. D. PHILIPPE, de algunas confusiones: "si se dice: yo que pienso, estoy por encima del tiempo y por tanto he existido siempre, parece que de una cierta dimensión del cogito, se infiere una dimensión semejante en el orden de la existencia. ¿Esto es legítimo? Nuestro conocimiento permanece en el orden intencional; he aquí por qué no se puede, de nuestro pensamiento, inferir nuestra situación en relación al tiempo, que es una situación existencial. Partiendo de la reflexión de nuestro conocimiento, parece imposible alcanzar la existencia

⁽²³⁷⁾ ibidem, pp. 515-516.

⁽²³⁸⁾ ibidem, pág. 515.

De acuerdo con lo que él entiende como los dos criterios internos del pensamiento de Maritain (la dirección a la que impulsa su ontología y la potencialidad immanente del esbozo teológico maritainiano), P. CODA también ha considerado la sexta vía como "reductible a una modalidad de la vía prefilosófica" ("Percezione intellettuale dell'essere e percezione confusa di Dio nella metafisica di J. Maritain", art. cit. pág. 544, Nota 44).

⁽²³⁹⁾ *Approches de Dieu, Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1954 (30), pág. 70.

del Ser primero ⁽²⁴⁰⁾.

A este respecto, M. F. DALY considera extremadamente revelador comparar el argumento maritainiano para demostrar la supratemporalidad del sujeto pensante con el tomista que concierne a la subsistencia e inmortalidad del alma. *"Para Maritain, dice, la experiencia del pensamiento es un trampolín no sólo para el argumento de que el alma es inmortal, sino para el argumento de que el pensamiento debe proceder de una existencia superior al tiempo, y de que esto no podría ser a menos que el ser que lo ejercita ahora preexistiera, en cierto modo, más allá del tiempo... El argumento maritainiano supone que, puesto que el objeto de pensamiento es supratemporal, el sujeto pensante también tiene la dimensión de eternidad, al menos de alguna manera. El argumento de Santo Tomás... por otro lado, no parece envolver la misma transferencia del orden intencional al orden ontológico"* ⁽²⁴¹⁾.

"Que el pensamiento esté por encima del tiempo, desvinculado de las leyes del tiempo –precisa DEGL'INNOCENTI en una línea paralela– no prueba que todo pensante haya existido <ab eterno>. Sólo prueba que no puede comenzar como las cosas sujetas al tiempo y al movimiento, por generación o alteración física... Sólo la duración de Dios es <tota simul>. La de los demás seres está embebida más o menos de sucesión temporal o eviterna. Las cosas temporales son totalmente mutables, en cuanto a la sustancia y en cuanto a las operaciones. Los ángeles y las almas son parcialmente inmutables, en cuanto a la sustancia (al menos <ab intrinseco>), porque no pueden ni nacer ni morir), pero no en cuanto a las operaciones, que se suceden una tras otra" ⁽²⁴²⁾.

REITER, por su parte, ni siquiera admite la concusión tomista: *"no es el hombre el que se eleva a esta constancia de la inmutabilidad en el ser; tampoco, estrictamente, el pensamiento, sino los objetos inteligibles que en él aparecen, es decir, las esencias. Para éstas y no para la persona humana, es buscada una razón suficiente. Pero desde aquí sólo, Dios no es necesario, puesto que estas esencias podrían*

⁽²⁴⁰⁾ *Approches de Dieu, Bulletin thomiste*, vol. IX, 1954–1956, pág. 571.

⁽²⁴¹⁾ *Natural knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain. A critical study*, op. cit. pág. 84.

⁽²⁴²⁾ "Una nuova prova dell'esistenza di Dio", art. cit. pp. 84–85.

proceder sin contradicción alguna de un pensamiento impersonal, prescindiendo de que, en este plano de las esencias, un <regressus> no tendría por qué ser excluido necesariamente"⁽²⁴³⁾.

Por último, las reflexiones maritainianas acerca de la naturaleza intemporal del pensamiento y de sus implicaciones, han sido blanco también de la crítica de F. VAN STEENBERGHEN y de L. F. de A. SAMPAIO. El primero las considera "*bastante discutibles*"⁽²⁴⁴⁾ y la segunda "*demasiado sutiles*"⁽²⁴⁵⁾.

c) Un tercer y último grupo de críticas se refieren a la conclusión de la prueba y al apéndice sobre la preexistencia de las cosas en Dios, que completa su elucidación filosófica.

Respecto al primer punto, M. F. DALY ha creído ver un "*non sequitur*, o al menos un salto sorprendente en el argumento... Podría parecer, dice, que la estructura del argumento requeriría que se llegara a una afirmación disyuntiva: el alma preexistió o en su propia naturaleza o en un ser superior a ella. Entonces, estaríamos obligados a dar razones filosóficas para rechazar la primera parte de la disyunción, o bien a mostrar que en el otro caso me dirijo inexorablemente a la conclusión de que Dios existe, y que esta es la única explicación última para el hecho de que yo ahora estoy pensando. Pero el argumento de Maritain, simplemente no tiene en cuenta la necesidad de tal proceso laborioso. La posibilidad de la preexistencia del alma como sujeto pensante se ha excluido sin esfuerzo de explicación y uno sospecha que ha sido excluida por razones teológicas. Parece, concluye esta autora, que nos enfrentamos de nuevo con uno de los desconcertantes efectos del concepto maritainiano de <filosofía cristiana>, pues algunas de las exigencias de la argumentación filosófica parecen haber sido olvidadas"⁽²⁴⁶⁾.

En cuanto al segundo aspecto, DEGL'INNOCENTI critica

⁽²⁴³⁾ *Intuition und Transzendenz: die ontologische Struktur des Gotteslehre bei J. Maritain*, op. cit. pág. 142.

⁽²⁴⁴⁾ *Approches de Dieu, Revue philosophique de Louvain*, vol. 52 (1954), pág. 333.

⁽²⁴⁵⁾ *L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain*, op. cit. pág. 129.

⁽²⁴⁶⁾ *Natural knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain*, op. cit. pp. 85-86.

algunas expresiones maritainianas que pueden, según él, dar lugar a equívocos. Decir que "nada comienza absolutamente, toda cosa que comienza preexistía a sí misma, de alguna manera, en sus causas" puede provocar la confusión del mundo de los posibles con el de los seres reales; afirmar que "yo existo mucho mejor en Dios que en mí mismo" puede hacer creer que el "ser posible" es preferible al "ser real"; y sobre todo, sugerir que "Dios era, antes de que yo existiese, y es, ahora que existo, más yo que yo mismo", es arriesgarse a ser acusado de panteísmo de expresión. Lo que preexiste en Dios –según la perspectiva tomista– son las "rationes rerum", y puesto que son los "originales" de las cosas, puede decirse de alguna manera que "yo soy más yo mismo en Dios (en mi original) que yo mismo" como copia de ese original, pero en absoluto pueden identificarse esas "rationes exemplares rerum in Deo" con las "res in propriis naturis". En opinión de DEGL'INNOCENTI, estas precisiones deberían aparecer en las reflexiones maritainianas con mucha mayor claridad de lo que lo están.

Por lo demás, y de forma general, la sexta vía tiñe de impurezas, según este autor, conceptos tan importantes como el de creación o el de inmortalidad: ¿qué sentido tiene crear, si yo existía mucho mejor <ab aeterno> en Dios de lo que ahora existo?; ¿no se tenderá entonces a concebir la inmortalidad como una especie de <nirvana>, como una *"total reabsorción de nosotros mismos en Dios, y la consiguiente pérdida de nuestra individualidad personal?"*⁽²⁴⁷⁾.

B. Como se puede observar, hay una gran cantidad y diversidad de críticas a la sexta vía. Muchas de ellas no tienen base suficiente y Joseph BOBIK ha contestado a algunas de las más importantes de forma bastante convincente:

a) Frente a NASH precisa que la intuición puede ser considerada, a la vez aunque en distinto sentido, como post y pre-filosófica. Post-filosófica puesto que, en efecto, tiene lugar después de una larga reflexión sobre ciertas nociones filosóficas; pre-filosófica por cuanto que una vez aparecida *"debe verse como capaz y*

(247) "Una nuova prova dell'esistenza di Dio", art. cit. pág. 83.

necesitada de justificación metafísica"⁽²⁴⁸⁾.

b) Contra los que objetan la incomunicabilidad e individualidad de la intuición punto de partida de la vía, advierte que Maritain no ha dejado de explicar qué debe de hacerse para preparar la aparición de esta intuición: concentrarse en "la vida propia del intelecto" y de sus objetos filosóficamente inteligibles. Este es el ámbito en el que, quizás, la experiencia maritainiana puede hacerse accesible a otros y en él existe, al menos, la posibilidad de que, una vez presente, podamos llegar a comprender lo que Maritain explica.

Desde este punto de vista –como ocurría también en la vía primordal– no dejarían de reconocerse las limitaciones histórico–antropológicas de la sexta vía, pero sí se mostraría el camino que debe seguirse.

c) ¿Hay, en realidad, transferencia del orden intencional al orden ontológico, como pregonan PHILIPPE y DALY? En modo alguno. *"Sólo sujetos que son absolutos, dice BOBIK, pueden aprehender en el conocimiento objetos que son supratemporales. El punto de vista de Maritain es simplemente este: si una cosa pensante siempre existente comienza a existir, debe haber sido causada –precisamente puesto que comienza a existir. Y si causada, entonces tiene que haber preexistido, pero sólo como en una causa, y en una causa capaz de producirla. El argumento comienza y termina en el dominio ontológico. Por tanto, no hay transferencia ilegítima. Y si uno insiste en decir que la hay, entonces el argumento de Santo Tomás –contrariamente a la opinión de DALY– y no sólo el de Maritain sufre también el mismo defecto, pues ambos llegan a sus respectivas conclusiones desde el mismo tipo de evidencia: que puesto que el objeto de pensamiento es absoluto, el sujeto pensante también lo es, es decir, no compuesto de materia y forma, no dependiente de la materia"*⁽²⁴⁹⁾.

Como precisa KOWALCZYK, la sexta vía "se basa sobre

⁽²⁴⁸⁾ "The sixth way", art. cit. pág. 110.

⁽²⁴⁹⁾ *ibidem*, pp. 114–115.

el mundo real de la actividad intelectual del hombre: diferente y superior al mundo de la materia, pero no menos real"⁽²⁵⁰⁾.

d) ¿Qué decir, por fin, del salto en el argumento que objeta DALY? Según BOBIK, aunque no las rechaza explícitamente a través de un proceso laborioso, Maritain dice todo lo necesario para excluir las partes de la disyunción que se alejan de la conclusión de su argumento. *"Su certeza con respecto al hecho de que él, como un compuesto de cuerpo y espíritu comenzó a existir, es más que suficiente para excluir la preexistencia de su alma en su propia naturaleza... La otra posibilidad –que el alma humana preexistiera sólo en un ser más elevado que ella misma, pero no en Dios– está excluida por el empleo de Maritain del principio metafísico de causalidad, el principio de que lo <per aliud> requiere de lo <per se> como su única causa adecuada*"⁽²⁵¹⁾.

En cuanto a las reflexiones maritainianas acerca de la vida de las cosas en Dios y su supuesta divergencia respecto a la concepción tomista, que ha querido resaltar DEGL'INNOCENTI, no creo que las acusaciones sean del todo justas. Al margen de algunas imprecisiones puramente lingüísticas, las dos perspectivas coinciden en lo fundamental y defienden que el estatuto "existencial" de las cosas en Dios es puramente intencional y representativo, y no ontológico e individual.

C. Precisamente esto es lo que hace que se mantenga, sin embargo, como crítica mejor fundada, la ambigüedad de la experiencia intuitiva que sirve de base a la prueba. Asombra además su capacidad para colocarnos "ipso facto" en la eternidad del mismo Dios. Este punto, y las limitaciones histórico–antropológicas a las que esa experiencia intuitiva está sometida, ha hecho que algunos críticos de la sexta vía hayan intentado salvaguardar lo que ven en ella de válido y esencial. Ya citamos, en su momento, la propuesta de KOWALCZYK y, en un sentido distinto y menos generoso con el argumento,

(250) "Le rôle de la sixième voie de J. Maritain dans la philosophie moderne de Dieu", art. cit. pág. 392.

(251) "The sixth way", art. cit. pág. 116.

la de W. J. HILL.

J. BOBIK propone que *"quizás uno pueda analizar el contenido del pensamiento humano y a partir de ahí construir un argumento para la completa inmaterialidad del alma humana, siguiendo las líneas que Santo Tomás de Aquino emplea, sin necesidad de la intuición prefilosófica de la que Maritain habla"*. Aceptando de nuestro autor que el "contenido" de los pensamientos humanos "toma lugar en una región superior a la historia", *"quizás podrían seguirse, aunque sólo en parte, los pasos del nivel filosófico de Maritain; se requeriría como punto de partida una atención a sí mismo como una cosa pensante que comenzó a existir (no como una cosa pensante siempre existente que comienza a existir), sin incluir por eso en el punto de partida la contradicción vivida que debe ser resuelta"*⁽²⁵²⁾.

Si se quiere considerar la contradicción, podría atenderse, en cambio, la propuesta de PHILIPPE: *"pensando, dice, alcanzo lo necesario, y pensándome pensante, me descubro en lo contingente. He aquí una cierta contradicción que exige sobrepasarme planteando un ser necesario, absoluto, que contiene un conocimiento necesario y mi contingencia"*⁽²⁵³⁾.

El problema de estas alternativas es que desvirtúan la presentación maritainiana y no respetan lo que en la sexta vía hay de verdaderamente original: la intuición del sujeto pensante de haber existido siempre. Así se explica que para estos autores surja la cuestión de la autonomía de la vía respecto a otras pruebas, en especial, respecto a la tercera vía tomista. De hecho, BOBIK ha resaltado sus semejanzas con ella⁽²⁵⁴⁾; REITER la ha considerado como una variante suya abreviada y compleja⁽²⁵⁵⁾; HILL como una transferencia al orden psicológico⁽²⁵⁶⁾, lo mismo que DALY⁽²⁵⁷⁾; y PHILIPPE, *"no como*

⁽²⁵²⁾ ibidem, pp. 110–111.

⁽²⁵³⁾ *Approches de Dieu, Bulletin thomiste*, vol IX, 1954–1956, pág. 571.

⁽²⁵⁴⁾ Cfr. "The sixth way", art. cit. pág. 108.

⁽²⁵⁵⁾ *Intuition und Transzendenz: die ontologische struktur des Gotteslehre bei J. Maritain*, op. cit. pp. 134–135.

⁽²⁵⁶⁾ *Approaches to God, The Thomist*, vol. XIX, 1956, pág. 394.

una nueva prueba, sino también como uno de los aspectos psicológicos de la tercera vía ⁽²⁵⁸⁾. En cambio, desde su particular punto de vista, GNEMMI ha entendido que *"la elaboración filosófica de la sexta vía (no privada de elementos interesantes) reconduce a la estructura de la segunda vía tomista... El comenzar a existir (del que el nacimiento del yo es un caso) es el hecho (menor); el principio de causalidad media el hecho (hace de mayor), y de su valor depende el trascendimiento de toda la experiencia para concluir en la Causa primera, donde el todo empírico o toda cosa es ya (y permanece) eminentemente"* ⁽²⁵⁹⁾.

De alguna manera, las aspiraciones maritainianas a que la sexta vía se convierta en una "approche" específicamente distinta de las demás, resultan por el camino trazado por estos autores, defraudadas. No se trata sólo de que tenga un punto de partida diverso al de las vías tomistas, ni de que no recurra al empleo del principio de no-regresión. En la sexta vía, –y lo mismo en la vía primordial y en toda la metafísica maritainiana–, se trata, fundamentalmente, de intentar rescatar el valor de la intuición y de entroncarla con lo más rico de la tradición especulativa tomista. Desde esta perspectiva, hay que estar de acuerdo con H. BARS en que *"a despecho de las fórmulas demasiado tajantes que ha usado a veces... todo el esfuerzo de Maritain tiende a justificar la afloración del pensamiento moderno en lo que tiene de más nuevo"* ⁽²⁶⁰⁾. No es casualidad que NASH diga que *"esta vía, sin duda, despertará simpatías entre fenomenologistas y existencialistas"* ⁽²⁶¹⁾. Si no me equivoco, su valor radica precisamente, más en lo que supone e implica –recuérdense las afirmaciones de KOWALCZYK en este sentido– que en lo que en realidad es, en sí misma, del lado demostrativo.

D. El reconocer su originalidad y su actualidad, no impide sin

⁽²⁵⁷⁾ *Natural knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain. A critical study*, op. cit. pág. 86.

⁽²⁵⁸⁾ *Approches de Dieu, Bulletin thomiste*, vol. IX, 1954–1956, pág. 571.

⁽²⁵⁹⁾ "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. II. La ricerca di Dio", art. cit. pp. 511–512.

⁽²⁶⁰⁾ *Maritain en notre temps*, op. cit. pág. 195.

⁽²⁶¹⁾ *Approaches to God, The Modern Schoolman*, nov. 1955, vol. 33, pág. 59.

embargo que se le puedan identificar –más o menos rigurosamente– algunas líneas de filiación doctrinal. El mismo BARS se ha hecho eco de la atención maritainiana a los "*datos de la espiritualidad natural y las lecciones del pensamiento indio*"⁽²⁶²⁾. Los puntos de tangencia entre éstas y Maritain son, según KOWALCZYK, "*la primacía de la existencia sobre la nada, la prioridad del pensamiento absoluto sobre el humano y el reconocimiento de Dios en tanto que origen primero de la realidad sensible*"⁽²⁶³⁾. NASH ve un paralelo a la inmediatez de la vía en el punto de vista de los griegos según el cual "*sólo una divinidad personal (o divinidades) puede ser responsable de los seres humanos en la unicidad de su pensamiento y libre originalidad*"⁽²⁶⁴⁾. M. A. KRAPIEC opina que "*las reflexiones de Plotino sobre el Verbo, que es el lugar y el origen del pluralismo del ser (Logos tomeus) eran significativas como interpretación a priori de esta vía*"⁽²⁶⁵⁾ y la orienta también, en un nivel teológico, al contenido del Prólogo del Evangelio de San Juan.

Por su parte, DEGL'INNOCENTI cita como precedentes suyos, que también se apoyan en la experiencia de la espiritualidad para llegar a Dios, el argumento ideológico agustiniano "*ex veritatibus aeternis*"⁽²⁶⁶⁾ –que nuestro autor ha asimilado como vimos a la cuarta vía tomista–, los argumentos de Santo Tomás relativos a la "*tendencia del intelecto humano al verdadero infinito*"⁽²⁶⁷⁾ y al alma intelectiva por participación⁽²⁶⁸⁾, y el de Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*⁽²⁶⁹⁾.

Sea como fuere, creo que los puntos de referencia más claros se hallan en el "cogito" cartesiano y en sus antecedentes agustinianos. El "cogito, ergo sum",

(262) Maritain en notre temps, op. cit. pág. 195.

(263) "Le rôle de la sixième voie de J. Maritain dans la philosophie moderne de Dieu", art. cit. pág. 390.

(264) Approaches to God, *The Modern Schoolman*, nov. 1955, vol. 33, pág. 60.

(265) "Approci a Dio. L'interpretazione di Jacques Maritain", art. cit. pág. 121.

(266) Cfr. *Confesiones*, VII, 10, 11; *De libero arbitrio*, II, 3–014, 7–38.

(267) Cfr. *Sum. cont. gent.*, I, c. 43.

(268) Cfr. *Sum. theol.*, I, q. 79, a. 4; *De spirit. creat.*, a. 10.

(269) Cfr. Libro IV, c. 10.

mediado por el análisis tomista de la espiritualidad de nuestra inteligencia y por el firme propósito maritainiano de no separar el "logos" de la existencia, se transformará en "cogito, ergo semper fui". Como dice acertadamente KOWALCZYK, *"el cogito no es únicamente el acto de pensamiento, sino una existencia pensante. La percepción de la existencia precede incluso a la percepción del pensamiento. Así, la reinterpretación del cogito cartesiano se apoyaba sobre el sentido del realismo epistemológico"*⁽²⁷⁰⁾.

Se comprende entonces, que la intuición que actúa como punto de partida de la sexta vía, pese a ser de un carácter más concreto que la intuición del ser, no es en modo alguno incompatible con ella, sino que más bien la supone. La Teología Natural maritainiana, por este lado, es perfectamente coherente: *"cuando un hombre despierta a la intuición del ser, ha dicho Maritain, despierta al mismo tiempo a la intuición de la subjetividad"* (CT, OEC IX 71).

Vista desde esta perspectiva, por fin, la sexta vía es una muestra más del interés maritainiano por preservar algún conocimiento de la subjetividad en cuanto tal. Si ésta "no es conceptualizable", ni puede ser captada por modo de conocimiento, según nuestro autor sí puede ser "sentida" por el conocimiento preconsciente de la conciencia concomitante –así es como parece darse la experiencia intuitiva de la sexta vía–, o ser "conocida" –*"conocimiento imperfecto y fragmentario, pero en este caso formado, dado actualmente al espíritu"* (CT, OEC IX 73)– a través del "conocimiento por connaturalidad". Ahora bien, *"en ninguno de estos casos, dirá Maritain, hay conocimiento filosófico"* (CT, OEC IX 74). No deja de ser sorprendente por ello que, desde este punto de vista, mientras que la intuición base de la sexta vía puede ser justificada metafísicamente hasta el punto de dar lugar a una verdadera prueba filosófica de la existencia de Dios, el filósofo francés diga de las vías del intelecto práctico –que a continuación analizaremos y que, por ser en ellas relevante el conocimiento por connaturalidad, suponen también algún conocimiento de la subjetividad–, que *"no tienen nada de demostración y son de orden existencial y*

⁽²⁷⁰⁾ "Le rôle de la sixième voie de J. Maritain dans la philosophie moderne de Dieu", art. cit. pág. 390.

Cfr. "La sixième voie de Maritain et la philosophie moderne de Dieu", en *Jacques Maritain un philosophe dans la cité/ A philosopher in the world*, University of Ottawa Press, 1985, pp. 76–78.

prefilosófico" (AppD, OEC X 71)⁽²⁷¹⁾.

§5. Las aproximaciones del entendimiento práctico:

La explicación de ese rechazo a otorgar a las vías prácticas el nombre de "pruebas" – explicación que, dicho sea de paso, no resuelve por completo la ambivalencia que hemos advertido – se halla en el estatuto concedido por Maritain y toda la tradición tomista al "entendimiento práctico".

Ya Aristóteles, en su Libro III del *De Anima* (c. 10, 433 a 14), había distinguido entre intelecto teórico e intelecto práctico: mientras que el primero se dirige al puro "conocer", el segundo tiene por objeto el "hacer". De acuerdo con estas directrices aristotélicas y las que aparecen en el L. II de la *Metaphysica*, Santo Tomás precisará que *"el entendimiento teórico o especulativo difiere del operativo o práctico, por cuanto tiene por fin la verdad que considera, y el práctico, en cambio, ordena la verdad considerada a la operación como a su fin"*⁽²⁷²⁾.

Una tal concepción, seguida fielmente por Maritain, implica que, al tratar de las vías del entendimiento práctico, no puede hablarse en sentido estricto de "pruebas", sino, con más

⁽²⁷¹⁾ Para un análisis del conocimiento de la subjetividad en Maritain, puede consultarse el artículo de H. BARS, "Sujet et subjectivité selon Jacques Maritain", *Études philosophiques*, 1975, n. 1, pp. 31–46, y los estudios críticos de L. F. de A. SAMPAIO (*L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain*, op. cit. cap. II, pp. 101–133), M. F. DALY (*Natural Knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain*, op. cit. pp. 79–82) y J. REITER (*Intuition und Transzendenz: die ontologische struktur des Gotteslehre bei Jacques Maritain*, op. cit. Parte II, cap. 1, pp. 85–111).

Nuestro autor ha aprovechado también la antinomia entre sujeto y objeto, referida al conocimiento de uno mismo, para esbozar otra singular aproximación a Dios: *"si me abandono a la perspectiva de la subjetividad, dice, absorbo todo en mí mismo y sacrificando todo a mi único, vengo a caer en lo absoluto del orgullo y del egoísmo. Si me abandono a la perspectiva de la objetividad, quedo absorbido por el todo y disolviéndome en el mundo hago traición a mi único y me desentiendo de mi destino. Sólo desde un plano más alto es posible resolver tal antinomia. Si Dios existe, ya no soy yo, sino Él, el centro, y aquí, en este caso, no con relación a una cierta perspectiva como aquella en que cada subjetividad creada es centro del universo que conoce, sino centro en absoluto y como subjetividad trascendente a la que todas las subjetividades se refieren. En tal caso, yo puedo saber, a la vez, que no tengo ninguna importancia y que mi destino es lo que importa sobre todo –saber esto sin caer en el orgullo y aquello sin hacer traición a mi único–, porque amando más que a mí al Sujeto divino, por Él me amo a mí mismo y para cumplir con lo que Él quiere que yo quiera por encima de todas las cosas, es decir, cumplir con mi destino; y porque no teniendo ninguna importancia en el mundo, yo le importo a Él, y no sólo yo, sino todas las otras subjetividades cuya bondad y amabilidad se revelan en Él y por Él y son, en consecuencia, conmigo un nosotros llamado a gozar un día de su vida"* (CT, OEC IX 77–78).

⁽²⁷²⁾ In Boet. de Trin., q. 5, a. 1.

justicia que nunca, sólo de "aproximaciones", de "*avvicinamento ontologico a Dio*"⁽²⁷³⁾.

Lejos de enfrentarnos en este nivel con un conocimiento conceptual y objetivo, las vías se enmarcan en lo que se ha denominado clásicamente "conocimiento por inclinación o connaturalidad", conocimiento que tiene su raíz, según una importante innovación maritainiana, en lo que nuestro autor llama "preconsciente espiritual". Antes de adentrarnos en el análisis de las vías del intelecto práctico, resulta absolutamente necesario, por tanto, echar un vistazo a estas dos nociones.

1. Cuestiones preliminares:

A. EL "CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD"⁽²⁷⁴⁾.

En *La Philosophie bergsonienne* (OEC I 239 y ss) Maritain atiende a dos acepciones del término "intuición". En la primera, percepción directa e inmediata, se trataría de un acto de conocimiento que se dirige a la cosa conocida sin intermediario alguno. De este rango son la percepción sensible, la intuición del yo-agente en sus operaciones y la intuición intelectual –base del conocimiento conceptual– que más tarde llamará "abstractiva". La segunda acepción, en cambio, tiene que ver, no ya con un sentido filosófico y técnico del término intuición, sino con un sentido "vulgar", y se refiere al conocimiento espontáneo, a la capacidad por la cual el sujeto alcanza, en ciertos casos, un acto de conocimiento por medio de una especie de "adivinación".

Para explicar este segundo sentido, "la intuición como conocimiento de inclinación, espontáneo o instintivo", nuestro autor precisa que no es necesario recurrir a un poder cognoscitivo especial distinto de la propia inteligencia; sólo hay que referirse a un juego espontáneo de la facultad intelectual que, en imbricación vital con nuestras facultades

(273) ELDERS, L. "Intelletto pratico e ricerca di Dio", en *Atti del Convegno internazionale di studio promosso dell'Università cattolica*, Milano 20–23 ott. 1982, Vita e pensiero 1983, pág. 456.

(274) Una completa consideración de este punto en la obra maritainiana requiere tener en cuenta los siguientes textos, que cito según el orden cronológico de su publicación: PhB, OEC I 263–273; DS, OEC IV 730–740, 776–771 y 1081–1082; SP, OEC VI 870–874; QE, OEC VII 160–169; RetR, OEC IX 262–265; CT, OEC IX 73–74 y "CPC", OEC IX 980–1001.

sensitivas o afectivas, es capaz de producir un acto de conocimiento sin discurso, privado – por tanto– de certeza demostrativa: *"es la actividad del alma entera, dice Maritain, la que por las influencias infinitamente variadas de sus diversas potencias sobre el ejercicio de la facultad intelectual, toma parte en el proceso de conocimiento, y sobre todo de este conocimiento que adivina antes de demostrar"* (PhB, OEC I 264).

Siguiendo a Santo Tomás en su caracterización de la relación de la vida del alma en general con la inteligencia, Maritain concluirá, por fin, que en virtud de esta coherencia de nuestras facultades y gracias a la presencia en nosotros de ciertos "habitus" o disposiciones permanentes que inclinan la inteligencia a un juicio espontáneo y recto sobre las cosas que se relacionan con cada "habitus", *"tenemos con las cosas que conocemos, una cierta connaturalidad"* (PhB, OEC I 270).

En *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, advertirá no obstante contra Blondel, que si bien estos "habitus" o "virtudes", "disposiciones adecuadas al sujeto", son necesarios para un perfecto uso de la razón, en lo que respecta al conocimiento especulativo crean *"una connaturalidad, una simpatía, una proporción pura y exclusivamente intelectuales"* (RI, OEC III 130).

En este dominio, el de la adhesión a la verdad por la ciencia especulativa, el "conocimiento por inclinación" –que tiene como sentido primario la connaturalidad afectiva o apetitiva– *"no es requerido de por sí para la actividad natural de la inteligencia"* (RI, OEC III 128) sino, a lo sumo, de forma extrínseca: el papel de la voluntad, por ejemplo, no está excluido para aplicar la inteligencia a obrar, o para separar los obstáculos que pudieran proceder de una mala disposición del apetito, pero nada más.

La conclusión se extrae con toda claridad en los *Dégrès du savoir*: *"este conocimiento no puede ofrecer sino un sucedáneo infrarracional –sucedáneo infrarracional de la filosofía–, cuando sacando dicho conocimiento de sus funciones propias (que son las del dominio del obrar, de la virtud de prudencia y de la poesía) y de todo el inmenso dominio de las certezas no científicas con las cuales él enriquece la vida humana, se pretende constituirlo en el origen de la metafísica y de la filosofía, hacer de él el medio de llegar a las plenas certezas doctrinales concernientes a Dios y al mundo del ser"* (DS, OEC IV 1081).

Ya en esta misma obra, Maritain propone una primera clasificación de los "conocimientos por modo de inclinación": en el reino del entendimiento práctico, identifica un conocimiento semejante en los principios prudenciales, en la actividad del artista y en el amor humano en general (Cfr. DS, OEC IV 730 ss y 767–771).

Las clasificaciones más completas se hallan, sin embargo, en dos obras posteriores muy cercanas en el tiempo entre sí: *Situation de la poésie* y *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*. Distingue aquí los siguientes tipos de "conocimiento por connaturalidad":

a) "*un conocimiento por connaturalidad afectiva o tendencial hacia los fines del obrar humano, que está en el corazón del conocimiento prudencial*" (SP, OEC VI 870; QE, OEC VII 160). Es el "tipo básico y más proporcionado a lo humano" del conocimiento por connaturalidad afectiva.

b) "*un conocimiento por connaturalidad intelectual con la realidad como conceptualizable y hecha proporcionada en acto a la inteligencia humana. Marcha parejo con el desarrollo de los hábitos de la inteligencia y de él procede la intuición intelectual, abstracta y eidética... de aquel que sabe por vía de conocimiento*" (QE, OEC VII 161; SP, OEC VI 870–871).

c) "*un conocimiento por connaturalidad afectiva con la realidad como no conceptualizable... en cuanto que está inviscerada en la subjetividad misma como existencia intelectualmente productiva, y en cuanto que es captada en su consonancia concreta y existencial con el sujeto como sujeto*" (SP, OEC VI 871; QE, OEC VII 166–167). Es el conocimiento poético; y

d) "*un conocimiento por connaturalidad con la realidad como no conceptualizable y al mismo tiempo como contemplada, dicho de otro modo, como no objetivable en nociones y, sin embargo, como término de unión objetiva*" (SP, OEC VI 871; QE, OEC VII 167–168). Es el conocimiento de contemplación: experiencia mística natural, si la connaturalidad es intelectual, o sobrenatural si la connaturalidad es afectiva.

No deja de ser significativo que a partir de este momento –y en el

resto de los textos en los que ha tratado esta cuestión– Maritain haya dejado de referirse al conocimiento por connaturalidad intelectual que va parejo con el desarrollo de los "habitus". Quizá para evitar confusiones, ni en la clasificación de *Raison et raisons* (OEC IX 263), ni en la del *Court traité* (OEC IX 73–74), ni tan siquiera en el capítulo –el texto mejor elaborado sistemáticamente– de *The range of reason*, aparece ese conocimiento por connaturalidad del que procede la intuición intelectual, abstracta y eidética, de aquel que sabe por vía de conocimiento.

Una vez omitido el hábito del especulativo, Maritain se ocupará, una vez más, de mantener las distancias de la metafísica respecto al conocimiento por connaturalidad afectiva y el entendimiento práctico: *"lo mismo que todo conocimiento racional, el conocimiento metafísico presupone la experiencia sensible, y en la medida en que es metafísica, ese conocimiento implica la intuición intelectual del ser <qua> ser. Pero ni en esta intuición ni en la percepción sensible hay el menor elemento de conocimiento por inclinación. Tanto en su desarrollo racional como en sus intuiciones primigenias, la metafísica es puramente objetiva. Si confundimos los planos y el orden de las cosas, si el conocimiento poético, la experiencia mística o el sentimiento moral aspiran a convertirse en conocimiento filosófico, o bien si una filosofía que desespera de la razón intenta adueñarse de ese tipo de conocimiento por connaturalidad para emplearlo como un instrumento, quedará todo confundido, y viciados al mismo tiempo la metafísica y el conocimiento por inclinación"* ("CPC", OEC IX 1001).

B. EL PRECONSCIENTE ESPIRITUAL:

Al tratar de resolver el debate contemporáneo entre "la razón y la poesía", Maritain descubre en el hombre *"la existencia de una actividad –principalmente– inconsciente, no ya animal, sino espiritual"* (IC, OEC X 216).

"Hay, dice, dos clases de inconsciente, dos grandes dominios de actividad psicológica sustraída a la captación de la conciencia: el preconsciente del espíritu en sus fuentes vivas, y el inconsciente de la carne y de la sangre de los instintos, de las tendencias, de los complejos, de las imágenes y de los deseos reprimidos, de los recuerdos

traumáticos, que constituye un todo dinámico, cerrado y autónomo. Querría llamar al primer tipo de inconsciente, inconsciente o preconsciente espiritual;... y al segundo, inconsciente automático o sordo, sordo a la inteligencia y estructurado en un mundo autónomo separado de la inteligencia; podríamos decir también, inconsciente freudiano, en un sentido completamente general y dejando de lado toda teoría particular" (IC, OEC X 217).

Nuestro autor piensa que la existencia de estos dos tipos de vida inconsciente, que actúan simultáneamente, se puede inferir por lo demás con total claridad de sus influencias sobre la existencia concreta en el doble nivel del conocimiento especulativo de la inteligencia y de las decisiones libres de la voluntad, sobre todo cuando comprometen nuestra vida por completo⁽²⁷⁵⁾.

De acuerdo con consideraciones filosóficas que recoge de Santo Tomás, acerca de la manera en que emanan del alma las potencias por las que se cumplen las operaciones vitales⁽²⁷⁶⁾, Maritain concluye que *"hay una raíz común de las potencias del alma, raíz escondida en el inconsciente espiritual, y que hay en este inconsciente espiritual una actividad radical en la que están comprometidas conjuntamente la inteligencia y la imaginación así como las potencias de deseo, de amor y de emoción" (IC, OEC X 237).*

Nosotros ya hemos visto que, a pesar de sus diferencias respecto al conocimiento conceptual, el conocimiento por connaturalidad no precisa de una potencia cognoscitiva especial distinta de la propia inteligencia (en imbricación con las facultades sensitivas y afectivas). Muy acertadamente, A. M. CASPANI deduce de todo lo dicho que *"la noción de preconsciente espiritual es el lugar dinámico del conocimiento por connaturalidad desde el punto de vista metafísico"* y que es esta noción la que *"permite inserir este tipo de conocimiento de modo no dualístico o paralelo con el tipo de*

⁽²⁷⁵⁾ El filósofo ha precisado estas nociones en *De la grâce et de l'humanité de Jésus*: "cuando hablo de un mundo de la conciencia, hablo de un mundo en el que la conciencia y las facultades conscientes son el centro de irradiación y como el sol. –Pero en este mundo, hay, por una parte, por debajo de la conciencia, el vasto inconsciente psicosomático de las tendencias y los instintos, de las sensaciones aún no elaboradas en percepciones, de los recuerdos latentes etc., y por otra parte, por encima de la conciencia, un preconsciente o supraconsciente del espíritu, en el que se encuentran el intelecto agente y las fuentes de las actividades intuitivas (y creadoras) del espíritu" (DGHJ, 57-58).

⁽²⁷⁶⁾ Estas consideraciones están expuestas en el comienzo del capítulo IV de *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie* (OEC X 233-237). Gracias a la debilidad maritainiana por los esquemas, podemos encontrar también, allí, uno bastante clarificador respecto a estos asuntos.

conocimiento especulativo, así como hacer resaltar de forma aún más neta la profundidad ontológica y la unidad del ser humano"⁽²⁷⁷⁾. Maritain quiere alcanzar así para la crítica del conocimiento y para la antropología una completa y perfecta unidad en sí mismas.

Para nuestro propósito, de esta digresión hay que retener, primero, que el conocimiento por inclinación afectiva –cuyos tipos envuelven la vías del intelecto práctico– debe ser diferenciado claramente del conocimiento propiamente filosófico; que no es un "conocimiento por modo de conocimiento"; que no proporciona certeza demostrativa y que no pertenece, como tal, al dominio de la metafísica. Desde este punto de vista, las "aproximaciones del intelecto práctico" no pueden integrarse como verdaderas pruebas dentro de la Teología Natural, si esta quiere erigirse en verdadera ciencia, pues el conocimiento por connaturalidad no tiene lógica demostrativa ni puede dar lugar a ella.

Se mantienen, en cambio, para Maritain como "vías de aproximación del hombre hacia Dios": el preconsciente espiritual es el "lugar dinámico" del conocimiento por connaturalidad y aquél –cuya punta emerge en un plano consciente– forma parte esencial de la estructura cognoscitiva del sujeto. Las vías del intelecto práctico son, sí, prefilosóficas, y el "conocimiento" que nos proporcionan de la existencia de Dios puede ser, incluso, "inconsciente", pero factible en todo caso de ser sacado a la luz. Ya veremos si el estatuto a él concedido, sobre todo en la segunda vía, es en este punto, válido y homogéneo, o no.

2. La analogía de la aproximación a Dios en la experiencia poética y la creación en la belleza:

A. PRECISIONES INICIALES:

Según hemos dicho, para Maritain la fuente de las actividades intuitivas y creadoras del espíritu, se halla en el inconsciente espiritual. En el mismo "lugar" en el que se desarrolla el proceso que tiende al conocimiento por conceptos –no exento de

⁽²⁷⁷⁾ "Per una epistemologia integrale: la conoscenza per connaturalità in Jacques Maritain", en *Doctor communis*, Anno XXV, n. 1 (1982), pág. 54.

intuitividad–, se encuentra –ya “determinado”, “en acto”– el conocimiento no conceptual que es “inherente y consustancial” a la poesía, el “conocimiento poético”⁽²⁷⁸⁾.

Se trata de un conocimiento que no es formado por las cosas, sino creador, “formador y formante”. Desde este punto de vista, la visión creadora del poeta se constituye en una lejana analogía de la Idea creadora de Dios, pero a diferencia de Éste, el poeta depende del mundo exterior e interior para poder conocer y expresar en la obra su subjetividad como “totalidad sustancial de su persona”. El conocimiento oscuro de su propia e inconceptualizable subjetividad, *“que es la primera exigencia de la poesía... es así inseparable de otra exigencia, que es la captación, por el poeta, de la realidad objetiva del mundo... El poeta no se conoce más que a condición de que las cosas resuenen en él, y que de él, en un mismo despertar, ellas y él salgan conjuntamente del sueño”* (IC, OEC X 243).

Pero ¿cuál es el medio por el que se produce esta verdadera revelación, esta adivinación? Lo que más arriba vimos llamar a Maritain “conocimiento por connaturalidad o unión afectiva con la realidad como no conceptualizable”, una intuición que a través del “vehículo intencional” de la emoción (con la que es una), es capaz de alcanzar – en cuanto cognitiva– tanto el sentido y “quid” secreto de las cosas de un modo enteramente existencial e inmediato, como el “sí” del poeta, y que –en cuanto creadora– tiende a expresarse y se objetiva, finalmente, en la obra artística, signo “directo” de las cosas y signo “reflexivo” de la sustancia del poeta.

Por tratarse de un conocimiento por connaturalidad que versa sobre lo no conceptualizable, el “conocimiento poético” (que, en rigor, es más experiencia que conocimiento) nace en la “vitalidad preconceptual o supraconceptual del espíritu” muy próximo a la experiencia mística, como *“una correspondencia suya que se ignora... y en una especie de convivencia con ella”* (AppD, OEC X 74). Ambas experiencias, que recurren al empleo de semejanzas y símbolos para “seducir la razón”, se entrecruzan y comunican mutuamente en variedad casi infinita. No es extraño, entonces, *“que la experiencia poética predisponga naturalmente al poeta a la contemplación y a confundir todo tipo de cosas con*

⁽²⁷⁸⁾ Sobre este punto, Cfr. IC, OEC X 239–283; “De la connaissance poétique” y “L’expérience du poète” en SP; FP, OEC V 787–796; “CPC”, OEC IX 989–991; OE, OEC VII 166–167; DS, OEC IV 767–769 y RetR, OEC IX 263–265.

ella, y que la experiencia mística disponga naturalmente al contemplativo a hacer sobreabundar, a veces, el silencio del amor en expresión poética" (IC, OEC X 393), "despierte en el alma contemplativa, de un modo enteramente radical y virtual, el instinto de la poesía... y se exprese líricamente" (SP, OEC VI 872).

Pese a ello, EXPERIENCIA POÉTICA Y EXPERIENCIA MÍSTICA son distintas por naturaleza: *"la experiencia poética se refiere al mundo creado y a las enigmáticas e innumerables relaciones de los seres entre sí; la experiencia mística se refiere al principio de las cosas en su incomprensible y supramundana unidad. El oscuro conocimiento por connaturalidad que es propio de la experiencia poética se produce por medio de una emoción que conmueve las profundidades humanas de la subjetividad; el más oscuro aún, más definitivo y estable conocimiento por connaturalidad que es propio de la experiencia mística se produce, o bien, en la experiencia mística natural, por medio de una concentración puramente intelectual que produce un vacío gracias al cual el Sí es inefablemente <tocado>, o bien, en la experiencia mística sobrenatural, por medio de la caridad que connaturaliza el alma con Dios, y que trasciende a la vez la emoción y los abismos humanos de la subjetividad. La experiencia poética está orientada desde el comienzo a la expresión y tiene su término en una palabra proferida o en una obra producida (es un conocimiento por connaturalidad afectiva de tipo creativo); mientras que la experiencia mística tiende hacia el silencio y tiene su término en una fruición inmanente del Absoluto"* (IC, OEC X 392; AppD, OEC X 73-74).

De forma más o menos paralela, aunque Maritain haya definido la poesía como "la adivinación de lo espiritual en lo sensible, expresada a su vez en lo sensible", y la metafísica esté empeñada también en la persecución de lo espiritual, POESIA Y METAFISICA se distinguen esencialmente por su manera de proceder y por su objeto formal: *"mientras que la metafísica se mantiene en la línea del saber y de la contemplación de la verdad, la poesía se halla en la línea del hacer y de la deleitación de la belleza. La una capta lo espiritual en una idea y por la intelección más abstracta, la otra lo entreve en la carne y por las puntas de los sentidos que agudiza la inteligencia; la una no goza de su bien sino retirada a las regiones eternas, la otra lo encuentra en todas las encrucijadas de lo singular y de lo contingente; lo más que real que buscan ambas, una debe encontrarlo en*

la naturaleza de las cosas, a la otra le basta tocarlo en un signo cualquiera; la metafísica se dedica a la caza de las esencias y de las definiciones, la poesía a toda forma que luce al pasar, a todo reflejo de un orden invisible; ésta aísla el misterio para conocerlo, aquélla, gracias a los equilibrios que construye, lo maneja y lo utiliza como una fuerza desconocida" (FP, OEC V 700; IC, OEC X 392-394)⁽²⁷⁹⁾.

Una vez precisados estos puntos, podemos pasar al desarrollo de la vía.

B. EXPOSICION:

- La exposición concreta de la primera vía del intelecto práctico, se estructura en Maritain de acuerdo con la tesis de que *"el artista está unido a un doble absoluto que no es el Absoluto, pero que imanta el alma hacia Él. Las exigencias de la belleza que debe pasar en su obra, y las de la poesía que le incita a crear, le reclaman tan enteramente que, en cierto modo, le separan del resto de los hombres"* (AppD, OEC X 71). Nuestro autor lo expresa así:

a) 1er. Absoluto: las exigencias de la belleza.

"La belleza es un trascendental, una perfección en las cosas que trasciende las cosas y testimonia su parentesco con el infinito, porque les da el poder producir la alegría del espíritu. Es un reflejo en las cosas del Espíritu del que ellas

⁽²⁷⁹⁾ Aunque la diferencia entre poesía y metafísica no afecta en nada al argumento y ni siquiera aparece en el texto de *Approches de Dieu*, M. F. DALY se ha ocupado minuciosamente de ella para concluir que la afirmación de que la metafísica –en contraposición al carácter existencial de la poesía– se dedica a la caza de esencias y definiciones, *"parece sorprendente e incongruente con muchos pasajes en los que Maritain ha afirmado que el tomismo es una metafísica de la existencia"* (*Natural knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain*, op. cit. pág. 110). El foco del problema está, según esta autora, en la teoría maritainiana de la intuición del ser: ¿no será ésta, en realidad, una especie de "intuición poética desplazada"?

Da la impresión de que DALY no ha acertado a comprender el estatuto de la "intuición abstractiva", en cuya cima se halla la "intuición del ser". Nosotros ya vimos el papel desempeñado en ésta por la abstracción y el juicio, y precisamos sus vías de acceso (entre las que se encuentra la intuición poética: de por sí, conducen sólo hasta su umbral, sin llegar a constituir la verdadera "intuición metafísica del ser" (Cfr. nuestro capítulo IV).

Por lo demás, DALY no parece haber apreciado tampoco (cfr. op. cit. Nota 64, pág. 110) que aunque el texto, muy posterior, de *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie* repite "palabra por palabra" lo expresado en *Situation de la poésie*, añade que la metafísica se dedica también *"al acto mismo de ser"* (IC, OEC X 394).

proceden, y un Nombre divino... Sabiendo esto, comprendemos que es imposible que estando consagrado a la belleza creada, que es un espejo de Dios, el artista no tienda a la vez, pero con un impulso más profundo y secreto que todo lo que puede saber de sí mismo, hacia el principio de la belleza...

El conocimiento amoroso y nostálgico, el conocimiento por connaturalidad que el artista tiene a la belleza en su experiencia es en sí mismo (no digo por él ni para su propia conciencia), un paso hacia Dios, una inclinación espiritual en la dirección de Dios, una incoación oscura y mal asegurada –vulnerable por todas partes pues no es extraída en la luz de la inteligencia y permanece sin apoyo racional– del conocimiento de Dios" (AppD, OEC X 71–72).

b) 2º Absoluto: las exigencias de la poesía.

"La poesía es la actuación primera y pura de la libre creatividad del espíritu. Despertada en el inconsciente del espíritu, en la raíz de todas las potencias del alma, revela al poeta, en el oscuro conocimiento que nace de una emoción intuitiva, conjuntamente su propia subjetividad y los sentidos secretos de las cosas...

Y puesto que detecta lo espiritual en las cosas, y percibe en ellas un más allá de sí mismas, puesto que es un conocimiento de los espejos de Dios, ya sea en el ser de las cosas, ya, por privación, en el agujero de su nada, es un paso hacia Dios y una inclinación espiritual en la dirección de Dios, una incoación oscura y vulnerable, no de la experiencia mística, sino del conocimiento natural de Dios.

Pero el poeta no sabe nada de esto... ni de los lazos que en el ser unen necesariamente a la poesía y a la belleza, o lo sabe de una manera tan confusa que puede recusar, en lo que concierne a sus propias opciones humanas, el impulso que atraviesa su experiencia, o invertir su significado y detenerse en el espejo, rechazando la Inmensidad demasiado real que refleja enigmáticamente.

No puede, sin embargo, liberarse de toda angustia o pasión metafísica, puesto que la nostalgia de Dios que ha rechazado permanece inmanente a la experiencia poética misma, lo quiera o no" (AppD, OEC X 72–75).

C. CONSIDERACIONES CRÍTICAS:

+ En comparación con el interés despertado por las vías del intelecto especulativo, las del intelecto práctico no parecen haber llamado excesivamente la atención de los críticos.

Respecto a las exigencias de la belleza, M. F. DALY cree que en la noción maritainiana de "trascendental", *"hay una aparente desviación del significado tradicional"*⁽²⁸⁰⁾. Siguiendo a M. D. PHILIPPE⁽²⁸¹⁾, insinúa que la belleza no debe ser considerada un trascendental, pues no es formalmente convertible con la noción de ser.

Por otro lado, encuentra dificultades "evidentes" en interpretar qué quiere decir Maritain al afirmar que, puesto que la belleza creada es un espejo de Dios, es imposible que el artista no tienda al principio de la belleza. ¿Qué significa "tender" en ese contexto?, se pregunta. Y tras responder que quizá deba comprenderse "en un sentido global", dice no entender entonces cómo la experiencia del artista puede ser un paso "en sí mismo hacia Dios" sin serlo "para él ni para su propia conciencia". *"Se tiene la impresión, concluye en este punto, de que este conocimiento tiene una especie de existencia separada más que ser una perfección del artista, lo que es un absurdo en el que, a buen seguro, Maritain no quería incurrir"*⁽²⁸²⁾.

Una objeción similar a esta última, plantea Josef REITER. Le parece que, a pesar de haber precisado que se trata, no de un conocimiento conceptual, sino de un conocimiento por connaturalidad, la expresión "conocimiento" que Maritain emplea es "problemática" tanto en lo que se refiere a Dios como en lo tocante al hombre: *"considerada desde Dios, tal manera de explicarse encierra el peligro de que se ceda demasiado al contenido material de palabras como <encontrar>, <comprender> u otras. Desde el punto de vista del hombre como sujeto, en tal explicación subyace la tendencia a una inversión de*

⁽²⁸⁰⁾ *Natural knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain*, op. cit. pág. 98.

⁽²⁸¹⁾ "Détermination philosophique de la notion du beau", *Studia philosophica: Annuaire de la Société Suisse de Philosophie*, XV (1955), pp. 133-152.

⁽²⁸²⁾ *ibidem*, pp. 98-99.

la situación del cognoscente; como si, por así decir, el conocimiento pudiera ser separado del que conoce, allí donde no es objetivable en conceptos"⁽²⁸³⁾.

Jean-Hervé NICOLAS, en cambio, ve un indicio de la "imposibilidad" de que el artista se sustraiga a una tendencia hacia el "Principio de la belleza", de que el poeta pueda liberarse por completo de la "nostalgia de Dios", en el hecho –muy frecuente– de que el ateísmo del poeta toma la forma de "antiteísmo": *"¿no es así, justamente, porque no puede deshacerse de la idea de Dios, incluso cuando quiere rechazarla?"*⁽²⁸⁴⁾.

Por último, W. J. HILL reconoce que la posibilidad de un contacto con el ser a través de un conocimiento por connaturalidad es "familiar" al pensamiento tomista, pero no su designación como "no-conceptual". *"Parece, dice, una defectuosa comprensión del papel de la <species> mental universal verla como un impedimento al conocimiento espontáneo que la poesía exige. ¿Cómo, después de todo, puede la belleza de la criatura, reflejo de la de Dios, ser percibida intencionalmente a no ser por una <intención> o <species>? ¿Y por qué no puede la actividad de las potencias del sentido interno, como la imaginación y la <vis cogitativa>, subordinada pero simultánea con la concepción del intelecto, dar cuenta de este aspecto –no abstracto– de la cognición?"*⁽²⁸⁵⁾.

+ Como se puede observar, las críticas que se han vertido sobre la primera vía del intelecto práctico, se refieren fundamentalmente a dos elementos que interesa considerar: por un lado, el polémico carácter trascendental de la noción de "belleza" que aparece expresado en el primer absoluto de la vía; por el otro, el controvertido estatuto otorgado por Maritain al conocimiento poético como conocimiento por connaturalidad afectiva no-conceptual y la tendencia hacia Dios que en la experiencia estética y poética está inevitable, aunque inconscientemente, implicada, según él.

⁽²⁸³⁾ *Intuition und Transzendenz: die ontologische struktur des Gotteslehre bei Jacques Maritain*, op. cit. pág. 141.

⁽²⁸⁴⁾ *Approches de Dieu, Revue thomiste*, vol. 54 (1954), pág. 178.

⁽²⁸⁵⁾ *Approaches to God, The Thomist*, vol. XIX, julio 1956, pág. 395.

a) Respecto al primer punto, Maritain ha presentado su tesis en *Art et scolastique*. Dice allí: "lo bello pertenece al orden de los trascendentales, es decir, de los objetos de pensamiento que sobrepasan todo límite de género o categoría, y que no se dejan encerrar en ninguna clase, puesto que embeben todo y se encuentran por todas partes. Como lo <uno>, lo <verdadero> y el <bien>, es el ser mismo considerado desde un cierto aspecto, es una propiedad del ser; no es un accidente sobreañadido al ser, no añade al ser más que una relación de razón, es el ser como delectando por su sola intuición a una naturaleza intelectual" (AES, OEC I 648).

DALY ha argumentado contra esta tesis que Santo Tomás no se refirió a la belleza del ser como una propiedad transcendental pues no es, en rigor, distinta de las otras: "no añade nada, dice, que no esté implícitamente expresado por las propiedades de unidad, verdad y bondad. Sus tres notas de integridad, armonía y claridad, tienen su raíz en la unidad, verdad y bondad"⁽²⁸⁶⁾.

En relación a esta objeción, el propio Maritain ha reconocido que lo bello puede ser reducido a alguno de los valores trascendentales citados expresamente por el Aquinate: "Santo Tomás afirma constantemente que lo bello y el bien <metafísico> son la misma cosa en la realidad y no difieren más que según la noción". Pero este mismo hecho y su convicción de que la tabla clásica no agota todos los trascendentales, le hace preguntarse: "si es verdad que <pulchrum est idem bono, sola ratione differens> –*Sum. theol.*, I–II, q. 27, a. 1, ad. 3–, ¿cómo podría lo bello no ser un transcendental, como el bien mismo? A decir verdad, es el esplendor de todos los trascendentales reunidos. En todas las partes en las que hay algo existente, hay ser, forma y medida, y donde hay ser, forma y medida, hay belleza. La belleza está en las cosas sensibles; está también, y por excelencia, en las cosas espirituales" (AES, OEC I 746–747, Nota 66).

Rechazar esto sería, según nuestro autor, interpretar de "manera absolutamente material" tanto el "*id quod visum placet*"⁽²⁸⁷⁾ que define lo bello por sus efectos (incluso su propiedad de "delectar" es analógica y de orden transcendental),

⁽²⁸⁶⁾ *Natural knowledge of god in the philosophy of Jacques Maritain*, op. cit. pág. 99.

⁽²⁸⁷⁾ *Sum. theol.*, I, q. 5, a. 4, ad. 1.

como las notas que lo definen esencialmente: hay para la noción de integridad mil maneras de realizarse; la armonía o proporción *"se diversifica según los objetos y los fines"* (AES, OEC I 645), y *"el esplendor mismo de la forma... tiene una infinidad de formas distintas de resplandecer sobre la materia"* (AES, OEC I 646)⁽²⁸⁸⁾.

b) En cuanto al segundo punto, hay que recordar que el conocimiento por connaturalidad no requiere de ningún poder cognoscitivo especial distinto de la inteligencia en imbricación con las facultades sensitivas (entre ellas la imaginación y la cogitativa, Cfr. PhB, OEC I 266–268) y apetitivas. Maritain admite, por ello, que *"en razón de la naturaleza de la inteligencia, es normal que la percepción de lo bello se acompañe de la presencia o el esbozo de un concepto, por confuso que sea, y que sugiera ideas"*; sin embargo, precisa, *"no reside en eso su constitutivo formal"*. El discurso conceptual y los conceptos ejercen un papel importante en "la preparación de ese acto": en la percepción de lo bello, su función es "dispositiva y material". Pero de por sí, son los "sentidos inteligenciados" los que abren la posibilidad de *"captación de una realidad inteligible inmediatamente sensible al corazón, y sin recurrir al concepto como medio formal...; la connaturalidad afectiva es una consecuencia y un efecto propio de la percepción o emoción estética"* (AES, OEC I 740. Nota 56).

Al tratar, más en concreto, del conocimiento poético creador, añadirá en una obra muy posterior, que es esta "emoción–forma–intencional"⁽²⁸⁹⁾, elevada al nivel del intelecto, la que toma el lugar correspondiente al ocupado por el concepto en el conocimiento objetivo, transformándose así en un "medio determinante", en un "vehículo instrumental" por el que es captada la realidad.

Para explicar cómo puede ser esto posible, nuestro autor

⁽²⁸⁸⁾ Puede encontrarse una detenida discusión sobre la posición maritainiana en esta cuestión y la de algunos de sus críticos, en el estudio de VAGN LUNDGAARD SIMONSEN, *L'esthétique de Jacques Maritain*, Presses Universitaires de France, Paris 1956, pp. 21–25.

⁽²⁸⁹⁾ Maritain distingue ésta de la "emoción cosa, bruta o puramente subjetiva", la emoción en el sentido vulgar de la palabra, como estado psicológico y "simple excitación de las fuerzas vitales". Esta última es efecto y posterior en el orden de la naturaleza a la percepción de lo bello, y no la constituye formalmente (Cfr. AES, OEC I 741–742. Nota 56. IC, OEC X 249–252).

recurre analógicamente a una noción desarrollada por Juan de Santo Tomás a propósito del conocimiento místico: "amor transit in conditionem objecti". En nuestro caso, explica, *"es la emoción la que sobrelleva la realidad que el alma <padece> en la profundidad de la subjetividad y del inconsciente espiritual del intelecto del poeta... Ella va, por una parte, a extenderse al alma entera, a impregnar todo su ser y a hacer connatural al alma así afectada ciertos aspectos de las cosas. Y, por otra, va a ser recibida en la vitalidad de la inteligencia, penetrada por la luz difusa del Intelecto iluminador y virtualmente vuelta hacia todas las cosechas de experiencia y de memoria almacenadas en el alma, hacia todo el universo de fluidas imágenes, recuerdos, asociaciones, sentimientos y deseos que están allí, bajo presión, en la subjetividad, y que ahora se conmueven... Entonces, sin dejar de ser emoción, deviene –en relación a los aspectos de las cosas que están en afinidad o similitud con el alma que impregna– un instrumento de la inteligencia que juzga por connaturalidad, y desempeña, en el proceso de este conocimiento por semejanza entre la realidad y la subjetividad, el papel de una determinación intrínseca no conceptual de la inteligencia en su actividad preconsciente. Por el mismo hecho, es transferida al estado de intencionalidad objetiva; es espiritualizada, deviene intencional, es decir, transmite, en un estado de inmaterialidad, cosas distintas de sí misma"* (IC, OEC X 253–254).

Frente a las acusaciones de intuicionismo o intelectualismo, y en una frase que puede ser aplicada no sólo a su estética sino a su filosofía entera, Maritain concluirá: *"la estética debe ser intelectualista e intuicionista a la vez"* (AES, OEC I 740. Nota 56).

Por lo que toca, por fin, a la "nostalgia de Dios" implicada en las experiencias estética y artística, nuestro autor se ha mantenido en esta vía –prudentemente– en términos como *"tendencia"*, *"paso"*, *"inclinación espiritual hacia Dios"* (AppD, OEC 72), *"incoación oscura, mal asegurada y vulnerable del conocimiento natural de Dios"* (AppD, OEC X 74) o *"llamada hacia el abismo de luz del Ser increado"* (AppD, OEC X 75).

No veo grandes dificultades, por lo demás, en captar el sentido de esta tendencia. Tanto la contemplación de la belleza como la experiencia artística creadora, enlazan "en sí mismas" con Dios, pero el poeta puede rechazar ese lazo "en lo que

conciérne a sus propias opciones humanas", "para él y para su conciencia", no atender el requerimiento divino. Por este lado y desde un punto de vista antropológico, son, sobre todo, oportunidades de alcanzar una buena disposición frente a Dios; de ahí que *"el ateísmo de un poeta no pueda nunca estar plenamente seguro"* (AppD, OEC X 75).

Las objeciones que hemos analizado quedan así, muy relativizadas; y lo estarán más aún, si se recuerda el valor otorgado por Maritain a las vías del intelecto práctico en general, y a la experiencia poética en particular. Como dice muy acertadamente Leon ELDERS, *"estamos aquí muy lejos de cualquier prueba. Se trata más bien de una apertura del espíritu, de una preparación o de una toma de contacto ontológica con el mundo divino... de un acercamiento a Dios, por tanto, de una actividad humana que hace-presente el hombre a Dios y Dios al hombre, sin que el hombre conozca, en el plano del pensamiento conceptual, este dinamismo de su experiencia artística"*⁽²⁹⁰⁾. Una experiencia, además, que no es (en el grado requerido para desembocar en Dios) universal.

3. La elección del bien en el primer acto de libertad⁽²⁹¹⁾.

A. EXPOSICION DE LA VIA:

La segunda vía del intelecto práctico que aparece en *Approches de Dieu*, se enmarca en la vida moral del hombre y tiene que ver con la "experiencia moral" como ejemplo original y primario de conocimiento por connaturalidad. El filósofo francés califica, por ello, a esta aproximación de "conocimiento moral de Dios", un "conocimiento particular" que está implicado, según él, *"en el acto de opción primera cumplido por la*

⁽²⁹⁰⁾ "Intelletto pratico e ricerca di Dio", en *Atti del Convegno internazionale di studio* promosso dell'Università cattolica, Milano 20-23 ott. 1982, Vita e pensiero 1983, pág. 460.

No estará de más señalar, como hace ELDERS, que si se quiere transformar en una prueba esta aproximación a Dios, debería introducirse la doctrina de la participación de la belleza creada respecto a la Belleza subsistente; más o menos, como indicamos que hacía Maritain en la cuarta vía del intelecto especulativo.

⁽²⁹¹⁾ Sobre esta cuestión, Cfr. RetR, OEC IX 323-351; también 289-290 y 359-360; NI, OEC IX 863-872 y AppD, OEC X 76-84.

voluntad, cuando el acto es recto" (AppD, OEC X 77)⁽²⁹²⁾.

Pero, ¿qué es un acto primero de libertad? Hay que precisar que *"la expresión <primer acto de libertad> no tiene el mismo sentido que la expresión <primer acto en el que entra en juego el libre albedrío>, sino que se refiere a un acto profundo, radical, en el que la libertad abraza el ser mismo de la persona y ésta decide acerca del sentido de su vida"* (RetR, OEC IX 324 Nota 2; Cfr. NL, OEC IX 863–864). El acto primero de libertad, por tanto, puede ir precedido de muchos actos de libre albedrío, pero en cierto sentido, se trata de un "comienzo absoluto" que se proyecta en muchos actos ulteriores. Tratándose, además, de un acto de la voluntad humana que compromete el futuro de la persona, no tiene por qué estar sólidamente confirmado para siempre; el ser humano puede variar la dirección del sentido de su vida, pero lo hará merced a otro acto de libertad y de deliberación tan profundo como el primero.

Para simplificar las cosas, Maritain considera el primer acto de libertad del niño: por ejemplo, la situación –quizá ocasional y fútil– en la que el niño se abstiene un día de mentir, no por temor a ser castigado o por estarle prohibido, sino simplemente porque mentir es "algo malo".

En la raíz de ese momento en el que el niño se libera de una pura conducta refleja –puede que sin ser plenamente consciente de la realidad ni de la trascendencia de esta liberación– para tomar él el gobierno de su comportamiento práctico, se halla, según nuestro autor, una reflexión "in actu exercito" (no explícitamente expresada al espíritu, ni formulada en términos conceptuales) sobre sí mismo y el fin de su existencia, que le hace nacer a la vida moral. El misterio del bien moral y sus exigencias, se le revela

⁽²⁹²⁾ Nuestro autor distingue el conocimiento natural de los valores morales incluido en la experiencia moral ordinaria del hombre común, del conocimiento filosófico proporcionado por la filosofía moral. En el primero, nivel prefilosófico y preconceptual en el que la vía se inserta, la conciencia moral *"aprehende como bueno lo que concuerda con las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana, y como malo lo que no concuerda con ellas"* ("CPC", OEC IX 995)...

No vamos a seguir a Maritain en su análisis concreto del proceso psicológico por el que este conocimiento natural se desarrolla, ni de la manera en que el saber moral discierne en las nociones proporcionadas por el preconsciente de la razón los valores auténticos y los "apócrifos". Tal tarea nos llevaría demasiado lejos (Cfr. NI., 3ª lección).

entonces –confusamente– en un relámpago que ilumina su inteligencia⁽²⁹³⁾.

Maritain explicita en términos filosóficos el dinamismo secreto y la dialéctica immanente de ese acto de libertad, en tres implicaciones:

(a) *"En primer lugar, el niño se abstiene de una acción mala porque es mala; por tanto, conoce la distinción entre el bien y el mal: sabe que hay que hacer el bien porque es el bien (orden del valor, –obligación moral–); y se decide efectivamente por el bien o felicidad (orden del ejercicio o de la finalidad); motivación que trasciende todo el orden de los deseos y las apeticiones empíricas"* (NL, OEC IX 865–866; Cfr. AppD, OEC X 78 y RetR, OEC IX 326).

– (b) *"Puesto que el valor impregna así el objeto moral, y el acto moral es superior a todo lo que es dado en la existencia empírica, y concierne a lo que debe ser, hacer el bien por el bien implica necesariamente que hay un orden ideal o indeclinable de la justa consonancia de nuestro obrar con nuestra esencia, una ley de los actos humanos trascendente a todo el orden del hecho. Es la segunda implicación del primer acto de libertad cuando es bueno".*

(c) *"¿Y cómo podría haber una ley trascendente a todo el orden empírico y con la cual el acto que el niño lleva a la existencia empírica debe ser conforme para ser bueno, y que requiere de él que este acto sea bueno, si no llevara en la existencia las exigencias de un orden que depende de una realidad superior a todo y que es la Bondad misma, buena por el hecho mismo de que es y no por conformidad a otra cosa; en una palabra, si esta ley no manifestara la existencia de un Bien separado que trasciende*

⁽²⁹³⁾ A diferencia del "bien ontológico", el "bien moral" no es un trascendental, sino un analogado particular de aquél: "significa lo que es bueno en un cierto orden especial, el orden de la realización del ser humano en relación al uso de su libertad y la prosecución de su destino" (NL, OEC IX 771). También se le ha denominado, inapropiadamente, "bien honesto" ("Bonum honestum"): "es la primera captación del bien en el orden moral, la primera significación analógica del bien: lo que es sustancialmente bueno, no bueno como medio para alcanzar un fin (<bien útil>), ni bueno como repercusión de un bien ya poseído (<bien delectable>), sino bueno en sí o por sí, sustancialmente bueno" (NL, OEC IX 777–778)...

Según Maritain, el "bien honesto" es, a la vez, "fin" en el orden del ejercicio y "valor" en el orden de la especificación. Y añade: "en cuanto que es valor, se refiere al campo de la causalidad formal. En este orden de la especificación, hay que decir que el bien honesto es <amable> por el amor de sí mismo". En cambio, "ser actualmente amado, y ser actualmente, existencialmente escogido, se refiere al orden del ejercicio y, por consiguiente, implica la puesta en funcionamiento del dinamismo de la causalidad final, en el que el bien es tomado como fin" (NL, OEC IX 780).

toda la existencia empírica y subsiste por sí, y si no subsistiera primeramente en este Bien separado?

¿Y cómo tendería, comprometiendo todo su ser, hacia la conformidad con esta ley trascendente, si a la vez y más profundamente aún, no tendiera hacia ese Bien separado y no ordenara a Él su vida puesto que es a un tiempo el Bien y su Bien? El movimiento natural por el cual el acto inicial que decide el sentido de la vida, cuando es bueno, escoge hacer el bien por el bien, es indivisiblemente el movimiento por el cual tiende como a su término el Bien separado. Este acto tiene por efecto inmediato el bien moral conocido en tanto que bien, pero esto es así porque tiende, en primera instancia, más allá de su objeto inmediato, a Dios como Bien separado en el cual, lo sepa o no, la persona que obra constituye su felicidad y su fin. Ordenación no virtual, sino formal, en acto vivido (in actu exercito), no en acto significado, a Dios como fin último de la vida humana. Es la tercera implicación del acto del que hablamos" (AppD, OEC X 78–79; RetR, OEC IX 326–327. Cfr. NL, OEC IX 866–867).

Al margen de que el conocimiento del fin último de su vida sea explícitamente consciente o no, independientemente de que posea o no la idea de Dios, la inteligencia del niño que se decide por el bien en un primer acto de libertad, tendrá así de Dios, no ya una "incoación oscura" –como en la primera vía– sino un verdadero "conocimiento vital y no conceptual envuelto en la noción práctica, confusa e intuitivamente captada, pero con su plena fuerza intencional, del bien moral como motivo formal de su acto, y en el movimiento de la voluntad hacia este bien y hacia el Bien" (AppD, OEC X 79–80; RetR, OEC IX 328. Cfr. NL, OEC IX 867). Conocimiento de Dios puramente práctico (no especulativamente liberado), "existencial" y "volicional", "inconsciente (supraconsciente) pero real", "actual y formal"⁽²⁹⁴⁾.

⁽²⁹⁴⁾ Hemos considerado aquí –como hace Maritain en *Approches de Dieu*– únicamente la parte natural del proceso. No atendemos al papel que en el plano existencial concreto desempeñan la gracia y el orden sobrenatural, ni a los problemas teológicos que le son ajenos (Cfr. RetR, OEC IX 330–344; NL, OEC IX 870–872).

Queda sin embargo que, según nuestro autor, en el estado actual de naturaleza caída, un acto moralmente bueno no puede ser efectivo sin una "gracia sanans" y que, por este lado, el acto no sólo estará fundado en la gracia sino en la fe: la gracia no se da, dice Maritain, sin la fe sobrenatural. El conocimiento supuesto en la elección del bien moral, transfigurado éste entonces en concepto de bien "por medio del cual seré salvado", deviene "sobrenatural y emanado de la gracia de la fe, enriquecido, por tanto, con un contenido especulativo"

Las consecuencias de esta tesis en el plano del ateísmo son evidentes y ya fueron indicadas en el capítulo a él dedicado. Existe la posibilidad –en el caso de los que Maritain denomina "ateos por convicción del espíritu" o "pseudoateos"– de que un hombre que posee en el estado inconsciente el conocimiento práctico de Dios que aquí ha sido descrito, por un error conceptual o de razonamiento opte conscientemente contra la existencia del Dios que él concibe, y se profese ateo. *"Negando un Dios que no es Dios, este hombre –dice nuestro autor– cree realmente en Dios y está dividido contra sí mismo; los obstáculos surgidos en el nivel del pensamiento consciente y las elaboraciones conceptuales hacen fracasar el paso a la esfera de la consciencia y las repercusiones racionales del conocimiento existencial de Dios que lleva escondido y activo en él, en el inconsciente del intelecto y del querer"* (AppD, OEC X 83). Se trata ésta, sin embargo, de una situación anormal. Lo natural es que el "conocimiento inconsciente" de Dios se abra paso a la conciencia y disponga e incline el alma de forma adecuada para que la razón pueda descubrir en su propio ejercicio la verdad de la existencia de Dios que le corresponde. En ese momento, el hombre ya no "conoce" simplemente a Dios, *"lo conoce y lo reconoce"* (AppD, OEC X 84)⁽²⁹⁵⁾.

B. CONSIDERACIONES CRÍTICAS:

+ De acuerdo con su interpretación general de la Teología Natural maritainiana y las analogías que él descubre entre la "approche" teórica (la vía primordial

(RetR, OEC IX 344), y se referirá a la existencia de Dios Salvador.

⁽²⁹⁵⁾ La segunda vía del intelecto práctico que acabo de exponer, debe distinguirse de otro tipo de "pruebas filosóficas" referidas también al orden de la moral.

En *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Maritain ha apuntado que la existencia de Dios es uno de los conceptos prerqueridos en filosofía especulativa y especialmente en metafísica, por la ética (Cfr. NI., OEC IX 764). *"No es posible –añade en Approches de Dieu– justificar racionalmente nociones morales fundamentales como la noción de obligación moral incondicional, o la de derecho inalienable, o la de dignidad intrínseca de la persona humana, sin remontarse a la Razón increada de donde proceden el hombre y el mundo, y que es el Bien mismo subsistente. La reflexión filosófica sobre la vida y la experiencia morales tiene así sus propias pruebas de la existencia de Dios"* (AppD, OEC X 76).

Por lo que yo sé, nuestro autor no ha dedicado atención explícita a estas pruebas. Pueden hallarse, sin embargo, algunos esbozos de Ellas en sus reflexiones acerca de la obligación moral (Cfr. NI., OEC IX 826–828 y 906–908), los derechos humanos (Cfr. NI., OEC IX 909–913; IIIE, OEC IX 590–593; DIILN, OEC VII 660–663) y la persona humana (Cfr. DIILN, OEC VII 619–622).

"místicamente integrada") y la segunda vía del intelecto práctico (que denomina "approche" moral), A. M. MOSCHETTI ha propuesto prolongar también ésta en la línea de la mística natural.

Según esta perspectiva, que contempla la vía como un replanteamiento de temas kantianos repensados en la inspiración de S. Buenaventura y armonizados con la "doctrina místico-tomista de Maritain", el conocimiento práctico de Dios que nos proporciona se cumpliría por una *"cointuición-volitiva-positiva (prevalentemente positiva) perficiente, por la que, en el acto primero de libertad rectamente realizado, se capta la resonancia de un Verbo imperativo que exige, para el cumplimiento de la misma libertad, la adhesión generosa al Bien Absoluto en cuanto bien"*⁽²⁹⁶⁾.

Al margen de esta original hermenéutica, que pretende "llegar al fondo de las conclusiones y alusiones maritainianas" y concluye –negativamente– que la filosofía no puede utilizar como instrumento legítimo de su quehacer la experiencia mística natural, los críticos se han dividido en su juicio concreto de la vía.

W. J. HILL la identifica como *"el argumento de la intuición de la obligación moral que, formulado filosóficamente, es habitualmente comprendido como una variación de la Tertia via"*, y añade que, enfocado en Maritain desde otro punto de vista, *"está construido muy persuasivamente"*⁽²⁹⁷⁾.

Jean-Hervé NICOLAS, en la misma línea positiva, considera que las reflexiones maritainianas introducen una posibilidad de solución al controvertido problema del ateísmo, al responder a la vez a dos verdades dogmáticas: el ofrecimiento concreto a cada persona de que se salve, y la exigencia ineludible de que la salvación venga por la fé. La solución de Maritain *"muestra que no es imposible a un alma de buena voluntad conocer a Dios sin saberlo, por su sumisión total y libre al bien moral del que Dios es la regla suprema"*⁽²⁹⁸⁾.

⁽²⁹⁶⁾ "La via esistenziale a Dio", en AA.VV., *Jacques Maritain*, a cura di Antonio Pavan, Quaderni di Humanitas, Morcelliana, Brescia 1967, pág. 311.

⁽²⁹⁷⁾ Approaches to God, *The Thomist*, vol. XIX, julio 1956, n. 3, pp. 395–396.

⁽²⁹⁸⁾ Approches de Dieu, *Revue thomiste*, vol. 54, 1954, pág. 179.

Por lo que toca a los objetores, se han centrado sobre todo en el estatuto concedido por nuestro autor al conocimiento de Dios inviscerado en la vía. De este modo, hablar de un "conocimiento inconsciente" parece a VAN STEENBERGHEN, *"una contradicción en los términos"*⁽²⁹⁹⁾. Además, *"¿cómo puede un conocimiento ser <formal> y <actual>, y sin embargo <inconsciente>?"*⁽³⁰⁰⁾, se pregunta P. W. NASH.

Sin embargo, el análisis más detenido y minucioso, en este punto, es el de M. F. DALY. Esta autora ve dos posibles explicaciones a la expresión "no-conceptual" que Maritain atribuye a este conocimiento: puede significar "preconceptual", o bien aludir a un conocimiento en el que los conceptos estén presentes pero no sean reconocidos como tales. En el primer caso, dice, sería una verdadera contradicción llamar a este conocimiento semiformal "actual y formal", y aún más referirlo a Dios. En el segundo, se trataría de una redundancia: "no conceptual" equivale entonces, pura y simplemente, a "inconsciente".

Suponiendo que sea este último el sentido al que nuestro autor quiere referirse, DALY intenta demostrar que tal actitud carece de consistencia: sólo la simple aprehensión es inconsciente, no el acto de juicio, y éste es absolutamente necesario para un perfecto y pleno conocimiento –no ya de Dios– sino incluso de las cosas sensibles.

La conclusión se sigue inmediatamente: *"puesto que sólo el juicio puede ser considerado conocimiento verdaderamente consciente, y puesto que el juicio es por su propia naturaleza consciente, el dominio del conocimiento inconsciente es el de las imágenes y <especies> que no están sujetos al escrutinio del juicio. Hablar de un conocimiento actual de Dios en este nivel es verse implicado en una trama de contradicciones... Sugiere algún tipo de conocimiento natural inmediato, una idea de Dios que precede a toda suerte de razonamiento"*⁽³⁰¹⁾.

En lo que se refiere a la cuestión del "pseodoateísmo", DALY piensa que hay muchas dificultades para ver que *"la creencia sea posible en un nivel completamente inconsciente... Maritain tiene razón en acentuar la importancia del papel de lo inconsciente,*

⁽²⁹⁹⁾ *Approches de Dieu, Revue philosophique de Louvain*, vol. 52, 1954, pág. 333.

⁽³⁰⁰⁾ *Approches to God, The Modern Schoolman*, nov. 1955, vol. 33, pág. 60.

⁽³⁰¹⁾ *Natural knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain*, op. cit. pp. 123–124.

pero es exagerado, y de hecho una asunción gratuita, hacer de este dominio el único conocimiento de Dios (del Dios verdadero) que puede tener el pseudoateo⁽³⁰²⁾. En su opinión, las reflexiones maritainianas que constituyen la segunda vía del intelecto práctico – más teológicas que filosóficas– tienen como determinante claro su concepción de la filosofía cristiana, aplicada en este caso a la "filosofía moral adecuadamente tomada".

Por último, Josef REITER precisa: *"que yo no pueda escapar nunca de la realidad de Dios, que incluso el acto de mi eventual rechazo de la existencia de dios se funde, paradójicamente, en Él como última razón de ser, no significa, en absoluto, que yo conozca a Dios, ni siquiera en el sentido limitado que Maritain asigna al conocimiento por connaturalidad"*⁽³⁰³⁾.

+ No hay duda de que la cuestión central que discuten los críticos es sumamente compleja.

En principio, por ejemplo, no parece que se acierte a comprenderla en su integridad si se la contempla únicamente en la dicotomía consciente–inconsciente en la que se sitúa DALY. Desde esta perspectiva, y después de haber identificado "no–conceptual" e "inconsciente", concluir que la simple aprehensión no puede producir un conocimiento actual y formal, no resulta ser un gran avance respecto al tema que nos ocupa. El mismo Maritain ha reconocido, al tratar sobre la vida preconsciente del intelecto, que *"antes de ser formado y expresado en conceptos y juicios, el conocimiento intelectual es primeramente un <comienzo de visión> todavía no formulado, una especie de <nube llena de ojos> nacida en la incidencia de la luz del Intelecto iluminador sobre el mundo de las imágenes... que tiende hacia un contenido inteligible al que captar"* (IC, OEC X 226). Se podrá discutir si puede haber *"actos inconscientes de pensamiento e ideas inconscientes"* (IC, OEC X 225) y si no hay –como dice DALY– en esa forma de expresarse una ambigüedad

⁽³⁰²⁾ ibidem, pág. 118.

⁽³⁰³⁾ *Intuition und Transzendenz: die ontologische struktur des Gotteslehre bei Jacques Maritain*, op. cit. pág. 141.

al emplear como sinónimos los términos "ideas" y "concepto"⁽³⁰⁴⁾, pero nuestro autor ha advertido claramente que *"hasta aquí no hemos considerado el inconsciente espiritual más que en relación a la función abstractiva de la inteligencia y al nacimiento de las ideas"* (IC, OEC X 227).

¿De qué carácter es, en cambio, el conocimiento de Dios que nos proporciona la vía? En su comentario crítico, DALY no ha atendido en absoluto a la dicotomía especulativo-práctico, ni a los calificativos de "absoluto, existencial y práctico" que Maritain no ha dejado de emplear para caracterizar ese conocimiento. De forma paralela, VAN STEENBERGHEN se sorprende de la expresión "conocimiento inconsciente" sin haber considerado la tesis maritainiana de que el "conocimiento por connaturalidad" no es un "conocimiento por modo de conocimiento" (intelectual).

La pregunta pertinente, por tanto, a la que habría que responder, sería esta: ¿puede un conocimiento que se cumple en la actividad inconsciente del espíritu y que es un conocimiento exclusivamente práctico y volitivo de Dios, ser un conocimiento real, actual y formal? El problema radica, entonces, en la falta de claridad del pensamiento maritainiano en este punto y en contar con los elementos de juicio necesarios para afrontarla.

Para empezar, la existencia de este conocimiento no es fácilmente accesible. En su estado inconsciente, ni es objeto de percepción directa, ni expresable a la conciencia reflexiva; sólo puede ser descubierto y extraído de su oscuridad *"por la consideración del filósofo que lo analiza en otro"* (AppD, OEC X 81), por *"un análisis del dinamismo interno del primer acto de libertad"* (RetR, OEC IX 345). Maritain se apoya en su "realidad" para explicar por qué el hombre que opta por el bien moral se encuentra "instintiva e inconscientemente" dispuesto a reconocer la existencia del Ser supremo, pero sabemos que aunque lo natural es que ese conocimiento se abra paso en la conciencia, no deja de haber excepciones y discordancias entre la "opción del corazón" y la "convicción del espíritu".

Además, el filósofo francés tampoco se ha explicado muy claramente acerca de cómo se produce: *"el intelecto, dice, conoce de manera práctica el Bien separado <per conformitatem ad appetitum rectum>, como término real del movimiento de la voluntad.*

⁽³⁰⁴⁾ Cf. *Natural knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain*, op. cit. pp. 96-97.

En el origen de este conocimiento natural, no conceptual, de Dios, hay un concepto explícito, accesible en su sencillez –in confuso– a la inteligencia del niño en el momento en que éste despierta a la vida de la razón. Se trata del concepto de bien moral. El niño, en una circunstancia dada en la que delibera sobre sí mismo, se decide por cierto acto bueno, porque así debe ser; el niño lo sabe consciente y explícitamente. Y si entonces no discierne intelectualmente la noción del Bien aislado, implícitamente contenida en ese concepto, por lo menos su voluntad, yendo más allá de su objeto inmediato, alcanza el Bien aislado formalmente y de hecho, en acto vivido (in actu exercito); y de manera, al propio tiempo, exclusivamente práctica e inexpressable, el intelecto (pues inteligencia y voluntad se implican mutuamente) conoce a Dios (el Bien aislado) existencial, formal y realmente, in actu exercito" (RetR, OEC IX 338), "en virtud de la conformidad con la recta voluntad, y en el oscuro espejo del bien moral; pero lo conoce sin tener concepto alguno de Dios, discernido de ese concepto básico" (RetR, OEC IX 344).

Maritain precisa que nociones como "implícito" o "explícito" no pueden ser aplicadas más que al conocimiento consciente, no a un conocimiento existencial que se realiza en el supraconsciente del espíritu. Tampoco puede aceptarse la propuesta de MOSCHETTI de que a la vía subyace una experiencia mística natural como instinto de conocimiento: aunque el conocimiento práctico que aparece en la vía coincide con el conocimiento místico en que carece de verbo mental (signo conceptual), no se refiere a ninguna experiencia frutiva de su objeto. Es cierto que puede ser considerado como una *"preparación oscura y una llamada secreta"* tanto a las *"experiencias religiosas naturales"* como al conocimiento experimental de Dios que se da en la contemplación mística, pero de por sí, *"en el conocimiento volitivo de Dios no hay experiencia ni contemplación. Es un conocimiento... que se hunde en la noche (partiendo de la intuición y del concepto más o menos confuso) de lo <bonum honestum>, conocimiento en el que ni el alma misma se da cuenta de que conoce, lo cual es muy diferente al conocer por el no saber"* (RetR, OEC IX 346).

En estas circunstancias, lo único seguro es que ese conocimiento, aún si fuera real y formal, *"no puede servir de base a las elaboraciones conceptuales de los filósofos que investigan la existencia divina"*. Su verdadero papel, y el único que podría serle

reconocido en este nivel, es el de *"las disposiciones internas que crea en el alma. Qui facit veritatem venit ad lucem"* (RetR, OEC IX 345).

¿Qué se puede concluir desde este punto de vista acerca de la vía? Que, como dice muy bien ELDERS, *"no se trata de una prueba de Dios, sino de una ordenación que puede fácilmente convertirse en una disposición que ayuda al hombre a descubrir a Dios"*⁽³⁰⁵⁾.

Sin embargo, la cuestión se complica aún más cuando en *Raison et raisons*, Maritain quiere trasladar estas líneas de pensamiento al plano teológico para dar razón del problema del ateísmo y la "salvación de los infieles". Para responder a éste –que parece ser uno de los estímulos principales de las reflexiones maritainianas sobre la dialéctica inmanente del primer acto de libertad– no basta que la persona tenga una fé implícita, sino que debe conocer "real y formalmente", cuando menos, la verdad de la existencia de Dios Salvador en la que todas las demás verdades de la Revelación cristiana están implícitas.

Con la intervención de la gracia –y por ende de la fé– para que el acto moralmente bueno pueda ser efectivo y el amor a Dios eficaz, el conocimiento de Dios resulta transfigurado: *"supongamos, dice Maritain, que en virtud del influjo de dios, el bien moral se manifiesta al intelecto no sólo como aquello que es bueno hacer, sino además como el bien por medio del cual seré salvado...; entonces, y al propio tiempo, es por el Bien separado, como refugio y salvación, si así lo deseo, es a Dios como Salvador, hacia donde se orienta la inteligencia en virtud del conocimiento volitivo y no expresable que hemos descrito, conocimiento que YA NO ES PURAMENTE PRACTICO, porque ya no se refiere solamente a Dios como bien aislado, término real del impulso del querer, sino también a Dios Salvador; aquí está presente un elemento de orden especulativo referente a la trascendencia sobrenatural; y si bien este conocimiento se realiza siempre <per conformitatem ad appetitum rectum>, corresponde afirmar que a la luz de la fé el apetito recto pasa entonces <in conditionem objecti>, es decir, que en lugar del concepto se convierte en el instrumento de un conocimiento especulativo que escapa a la conciencia reflexiva y a la formulación, y en el que el movimiento de la voluntad es quien, a su propia manera, realiza los valores analógicos contenidos en la intuición y el concepto más o menos*

⁽³⁰⁵⁾ "Intelletto pratico e ricerca di Dio", art. cit. pág. 461.

confuso del bien moral <por el cual seré salvado>. El movimiento de la voluntad es el que, llegando más allá de este bien, al misterio Existente que él implica, hace que dicho Existente se convierta en objeto del intelecto especulativo" (RetR, OEC IX 339).

Con esta transfiguración, nuestro autor cree que la figura del pseudoateo como un creyente más, se halla fundada y confirmada: *"el intelecto se adhiere, basándose en el íntimo testimonio de Dios, a la realidad divina, que así se le revela mediante un acto de fé propiamente dicho (por más que se realice en condiciones anormales), mediante un acto sobrenatural de fé (que se expresa no en conceptos ni en aserciones racionalmente fundadas, sino en un yo creo vivido); en ese acto de fé, el Dios Salvador, hacia el que se mueve el impulso de la voluntad, queda convertido en objeto de un conocimiento especulativo no conceptual, que se realiza mediante este mismo impulso de la voluntad" (RetR, OEC IX 343).*

Al margen de que –como dice DALY– reducir el conocimiento que el pseudoateo puede tener de Dios a la inconsciencia parece exagerado, introducir en este conocimiento –que no deja de ser inconsciente y de origen práctico– para solucionar un problema teológico elementos de orden especulativo, no contribuye en nada a clarificar ni dar solidez a una tesis que ya de por sí no estaba, a mi entender, nada clara en el pensamiento de Maritain.

4. La vía bergsoniana por el testimonio de los amigos de Dios.

A. EXPOSICION DE LA VIA:

La tercera y última vía del intelecto práctico citada por Maritain en *Approches de Dieu*, tiene que ver con el conocimiento por connaturalidad afectiva que envuelve a la contemplación sobrenatural: connaturalidad con la realidad como no conceptualizable u objetivable en nociones, pero sí como término de unión objetiva. En ella, al decir de nuestro autor, *"el amor se convierte en medio objetivo de conocer <transit in conditionem objecti> y reemplaza al concepto como instrumento intencional que une oscuramente el intelecto con la cosa conocida, de manera tal que el hombre no sólo*

experimenta su amor, sino que en virtud de ese mismo amor, experimenta eso que precisamente está aún oculto en la fé... a Dios como desconocido... como un Ser que trasciende infinitamente todo conocimiento humano" ("CPC", OEC IX 987)⁽³⁰⁶⁾.

Pues bien, la vocación a la vida mística –al menos remota– a la que todo ser humano está llamado, se ha realizado de hecho en algunos hombres, expresándose en signos ("plenitud de amor superior a la naturaleza", "sabiduría siempre abierta" y "perfecta libertad") que revelan la huella de lo sobrehumano e iluminan la distancia que a ellos separa de la "precariedad de nuestra vida moral".

¿Cómo el filósofo, al que interesa todo lo humano –se pregunta Maritain– no se habría de interrogar por el testimonio que estos hombres dan? ¿No confirma la "santidad de los santos" y el hecho de que *"sólo la verdad puede dar tales frutos"* (AppD, OEC X 86) que lo que testifican es digno de confianza?

Los místicos testifican que en su experiencia están adheridos a la deidad misma, que esa deidad es la causa trascendente de todas las cosas, que Dios es amor y objeto de amor y que tiene necesidad de nosotros (para amarnos) como nosotros la tenemos de Él. El hombre que medita sobre Dios con el único instrumento de su razón, se verá así "reforzado" y "confirmado" en las conclusiones que ya entrevió por sus propios medios puramente humanos.

En cuanto al alcance de la vía, el propio Maritain ha precisado que tiene sólo un *"valor auxiliar"* y *"está fundada sobre el testimonio y el ejemplo"* (AppD, OEC X 84). Y añade: *"no es una prueba de la existencia de Dios... y no pienso que sea capaz de arrastrar la adhesión del espíritu a no ser que, por otra parte, el espíritu... esté solicitado por esbozos de prueba, signos e índices cuyo valor racional se le imponga. No pienso tampoco que este argumento implique una adhesión racional o puramente natural, sin que se mezcle con él una creencia de otro orden"* (AppD, OEC X 86). Puede jugar, en cambio, un papel insospechado en la "existencia concreta".

⁽³⁰⁶⁾ Para un comprensión integral de la concepción maritainiana sobre la experiencia mística sobrenatural, Cfr: RI, OEC III 129–142; PS, OEC III 894–903; QC, OEC VI 679–729; DS, OEC IV 719–740, 819–893, 897–952, 1105–1110 y 1204–1207; VO, IEC, PG, 319–355 y AppSE, 202–239.

B. CONSIDERACIONES CRITICAS:

La presentación de la vía en *Approches de Dieu* obedece tanto al probable valor psicológico que pueda tener como a un deseo de honrar la memoria de Bergson. De hecho, en su exposición Maritain sigue de cerca el Texto de *Les deux sources de la morale et de la religion* (pág. 266 ss) que ya había comentado antes en *Dégrès du savoir* (OEC IV 780–782 Nota 95. Cfr: PhB, OEC I 546–547).

En lo tocante a su rango, se podría decir con L. ELDERS que "*el razonamiento se coloca en el plano de los argumentos <ex consensu omnium>*"⁽³⁰⁷⁾. Desde este punto de vista, no tiene nada que ver con las otras dos vías del intelecto práctico.

Guarda, en cambio, con ellas un punto en común de no poca importancia: se trata, en todo caso, de aproximaciones que cada hombre debe adecuar a su propia realidad personal, reelaborar, recrear, y que le pueden abrir a la aceptación de la existencia de Dios por otros medios.

Aplicando a nuestro autor mismo unas notas que él refiere a Blondel y su concepción del conocimiento por connaturalidad, podríamos decir: "*sin duda, si el conocimiento por compasión o connaturalidad no es <prouvable>, al menos es <éprouvable>, a condición de que cada uno lo reviva en sí mismo, rehaga la experiencia. Lo acepto. Admitamos que procura, no sólo en el dominio de la contemplación infusa, sino incluso en el dominio del conocimiento natural, certezas incommovibles. Estas, no son resolubles en una evidencia objetiva que se imponga al pensamiento, y no dependen de pruebas comunicables como tales. Lo que se comunica, es, no la prueba, sino un consejo para verificar la cosa, cada uno para sí, de una manera incommunicable*" (RI, OEC III 113).

–EXCURSO: EL DESEO DE DIOS⁽³⁰⁸⁾.

1. Las vías maritainianas de aproximación a Dios nos lo han dado a conocer

⁽³⁰⁷⁾ "Intelletto pratico e ricerca di Dio", art. cit. pág. 462.

⁽³⁰⁸⁾ Sobre esta cuestión, Cfr. AppD, OEC X 87–90; NI., OEC IX 841–853 y DS, OEC IV 773–775. Nota 90.

tan sólo por sus efectos. Según nuestro autor hay, sin embargo, en todo ser humano, un deseo de Dios que le anima e impulsa a conocer la Causa increada no sólo en el espejo de sus efectos sino en su misma esencia y que es perfectamente accesible al filósofo en una perspectiva puramente natural: *"conociendo a Dios por sus efectos, ¿cómo no iba a aspirar la inteligencia a conocerlo en sí mismo?"* (AppD, OEC X 87).

"El objeto de este mi deseo natural, precisa, es Dios, a quien conozco (por la razón) como causa primera de los seres, y al cual transfiero como desde afuera, en virtud de la analogía ascendente propia de la metafísica, la denominación <conocido en sí mismo o en su esencia>, tomada de ciertas cosas creadas conocidas así por mí, sin saber si ello es posible ni cómo es posible en el caso de Dios y dejando en una completa indeterminación la naturaleza de tal conocimiento. En suma: Dios conocido por mí por sus efectos es a quien deseo conocer en sí mismo" (DS, OEC IV 773. Nota 90).

El filósofo francés considera que es un deseo natural pues deriva de la naturaleza de la inteligencia, pero puesto que el objeto formal y especificador de ésta es el ser y no incluye a Dios sino desde esta perspectiva, advierte que no puede decirse propiamente que la deidad como tal sea *"objeto inevitable del espíritu"* (DS, OEC IV 1086). Se tratará, pues, de un deseo puramente condicional e ineficaz que desemboca, en realidad, sobre un fin fuera del alcance de la pura naturaleza humana y cuya ausencia no destruye en nada *"la felicidad imperfecta y en movimiento"* (NL, OEC IX 846) a la cual la vida humana está naturalmente ordenada⁽³⁰⁹⁾.

No obstante, a la vez que condicional e ineficaz, este deseo de ver a Dios es un deseo espontáneo, indeliberado, instintivo y, desde otro punto de vista, hasta necesario: *"no es en absoluto necesario –dirá Maritain– que sea satisfecho, puesto que pide lo que es imposible a la naturaleza. Pero es preciso que por algún medio (que no es la naturaleza) pueda ser satisfecho, puesto que emana necesariamente de la naturaleza"* (AppD, OEC 89).

⁽³⁰⁹⁾ De acuerdo con el término en que desemboca, Maritain lo caracteriza como una "aspiración transnatural" y cita como otros ejemplos de este género el deseo de ser libre sin poder pecar y el de beatitud. Todos ellos pueden resumirse, desde el punto de vista ontológico, en un "anhelo del Ser en mí" por superar los límites impuestos por mi naturaleza específica. (Sobre la distinción maritainiana entre "aspiraciones naturales" y "transnaturales" de la persona, Cfr. PPH, OEC VIII 190–191 y DBàSth, OEC VIII 54–55. Puede consultarse también nuestro Capítulo IX, §3).

2. Su posibilidad de satisfacción se abre paso con la introducción de un orden distinto y superior, el orden sobrenatural de la gracia, y de un deseo con diverso objeto especificador: el deseo sobrenatural de la visión beatífica.

El deseo natural de Dios, perfeccionado por la gracia y sobreelevado por el deseo de la visión, queda transfigurado en SOBRENATURAL y se torna plenamente consciente de lo que anhela: *"deseo conocer en sí mismo a Dios conocido por mí según su propia esencia. El objeto de mi deseo –afirmará nuestro filósofo– es Dios a quien conozco (por la fé) secundum propriam quidditatem, y a quien conozco además como capaz de entregarse a mí en cuanto El es objeto del conocimiento divino mismo, gracias a una comunicación incomprensible de la cual la revelación me asegura que la esencia divina puede ser formalmente el término, y de la cual también la sobreanalogía descendente de la fé, al buscar entre la cosas creadas cómo designarla, me dice que consiste en ver a Dios en su esencia como yo soy visto por Él"* (DS, OEC IV 773. Nota 90).

En estas circunstancias, el creyente sabrá que, de una parte, conocer la causa primera en sí misma es idéntico a ver a Dios cara a cara: la fé ha hecho nacer en él un deseo sobrenatural que desemboca sobre un objeto sobrenatural. Estará seguro, por otro lado, de que la beatitud es realmente alcanzable y bajo este aspecto, su deseo natural de felicidad habrá quedado también fijado de manera clara: ya no querrá *"la felicidad, y perfecta si fuera posible, querrá ahora la felicidad y no de otro modo que perfecta"* (NL, OEC IX 852), la beatitud que consiste en ver a Dios como Él me ve.

El deseo natural de ver a Dios, que ahora sí sabe lo que pide, se ha transformado en incondicional y en una marca para la razón de la posibilidad de un conocimiento de la deidad superior al que la razón misma puede procurarnos, pero al que siempre ha aspirado el hombre. *"Es, concluirá nuestro autor, una aspiración transnatural a reunir la condición divina e increada; una aspiración a una perfección del ser tal, que la esencia sea idéntica a la existencia y que la existencia –a la cual de modo puramente descriptivo se designa como aquello por lo cual las cosas son puestas fuera de la nada, digamos la existencia entitativa– sea, ella misma, la existencia de sobreabundancia de la inteligencia y del amor, del conocer y del amar; esa existencia de conocimiento por la cual el cognoscente es él mismo y es también las cosas de modo suprasubjetivo y esa existencia*

de amor según la cual, aquel que ama existe con una existencia mejor que su existencia entitativa, existe por modo de don" (DBàSTh, OEC VIII 106. Cfr: FP, OEC V 694 Nota 8 y SP, OEC VI 874–875).

- CAPITULO VIII: NATURALEZA Y ATRIBUTOS DE DIOS

Al pasar ahora a la segunda parte de la Teología Natural, la respuesta a la cuestión "quid est Deus", nos enfrentamos con la tarea de clarificar cómo dilucida Maritain la naturaleza y perfecciones de Dios.

Ya vimos en nuestro capítulo V hasta qué punto es posible alcanzar al hombre un conocimiento de la esencia de Dios, y los límites que demarcan ese conocimiento por nuestro modo humano de concebir. Incluso las perfecciones que existen en Dios "formal" y "eminentemente" –las perfecciones trascendentales– no existen en Él según el modo en que nosotros las conocemos, un modo adecuado a como existen en las cosas.

Desde este punto de vista, y sin que ello implique caer en el agnosticismo, la escuela tomista no dudó en aceptar la tesis ya clásica del PseudoDionisio de que es mejor negarlas que afirmarlas de Dios, y que en el orden teológico, la teología "apofática" o negativa es superior a la "catafática". Esas perfecciones no convienen a Dios según el modo de significar que les damos, sino según un modo infinitamente mejor.

Para esta manera de ver las cosas –de la que Maritain participa–, ni siquiera la "existencia" está libre de tal limitación. El modo según el cual la palabra "existir" significa su objeto, sigue siendo también aquí correspondiente a la forma en que las cosas que conocemos existen. Sin embargo, considerada no según su modo de significación, sino en su transcendencia analógica, Santo Tomás no ha dejado de insistir en que Dios es "Ipsum esse subsistens" y de contemplar el <esse>, el acto de ser, como el verdadero constitutivo formal de la naturaleza divina. Él es la "actualidad de todos los actos", la "perfección de todas las perfecciones"; él distingue y constituye radicalmente la esencia divina y fundamenta e implica –en nuestro modo de concebir pero con base en esta entidad– todas las otras perfecciones en acto puro que conforman la esencia física de Dios.

Maritain no se ha detenido excesivamente en el análisis concreto de la naturaleza divina; da por buena la doctrina del Aquinate y la expone de forma esquemática (Cfr. PhB, OEC I 315–320). Si queremos captar algo de cierta originalidad en este punto, no hay duda de que debemos centrarnos sobre todo, precisamente en sus reflexiones sobre la aseidad divina (§1). Este empeño constituirá la primera y más importante parte de este, por lo demás, breve capítulo de nuestro estudio. La segunda, esbozará en sus líneas apenas perceptibles y sólo bosquejadas, las consideraciones maritainianas sobre algunos de los atributos divinos que

se derivan de aquella su esencia metafísica (§2).

§1. La cuestión de la aseidad divina⁽³¹⁰⁾.

1. ¿Qué es ser "a se"? En una de sus primeras obras y de manera casi escolar, Maritain ha delimitado claramente los contornos de esta noción y sus diferencias respecto a otras con las que no debe confundirse:

"Se dice que una cosa existe en sí (IN SE) cuando no existe como parte de un todo ya existente, sino que esa cosa constituye el mismo todo que existe. Se dice que una cosa existe por sí misma (PER SE) cuando por ella misma o por su propia naturaleza es puesta en la existencia (por las causas de que depende, si se trata de una sustancia creada).

Esta expresión <per se> significa siempre en razón de sí misma, en razón de su propia esencia (per suam essentiam), <sea que el atributo considerado forme parte de la esencia de la cosa, o se derive de ella necesariamente como de su principio> (en este caso <per se> se opone a <per accidens>), <sea que simplemente quiera decir que el atributo considerado conviene inmediatamente a la cosa, que no lo recibe mediante otra cosa que su propia esencia> (en este caso <per se> se opone a <per aliud>)...

Pero <per se> no significa <en razón de sí o de su propia naturaleza como principio absolutamente primero o como razón completa y última>. Esto es otra cosa, totalmente diferente, que se expresa por la locución <A SE>, de sí mismo o por sí (que se opone a <ab alio>). Lo que existe <a se>, existe evidentemente <per se>, pero lo que es <per se> de ningún modo quiere decir que sea <a se>... Sólo Dios es <a se>" (EPHI, OEC II 231-232).

Pues bien, ¿cómo caracteriza nuestro autor ese "ipsum esse subsistens", ese existir en acto puro que constituye la esencia metafísica o constitutivo formal de la naturaleza divina? El existir "a se", sin ningún grado de potencialidad, ha sido traducido por la filosofía tomista en una fórmula que se ha hecho clásica y que Maritain recoge: <en Dios, la esencia y la existencia son idénticas>, <la esencia de Dios es existir>.

⁽³¹⁰⁾ Sobre este punto, Cfr. EPHI, OEC II 231-233; SI., OEC V 630-631; DBaSTh, OEC VIII 110-115 y AppSE, 85-104.

2. Frente a esta manera de entender la aseidad, hay otras dos, forjadas en la historia de la filosofía, que el filósofo francés considera erróneas: por un lado, *"una concepción lógica y puramente negativa, que remarcaría únicamente que Dios no tiene causa"*; por el otro, *"una concepción ontológica y positiva, pero que declararía a Dios causa de sí mismo, en virtud de la plenitud infinita de su esencia"* (SL, OEC V 630–631).

Respecto a la primera, nuestro autor se pregunta cómo es posible que lo que está en la cumbre del ser pueda ser significado de forma negativa; además, esa carencia de causa, ¿no hace referencia a una perfección positiva que es la que verdaderamente se busca definir?

La segunda forma de contemplar la aseidad que se ha citado, es mucho más significativa y de mayor trascendencia histórico-filosófica. Según Maritain, nacida de Descartes se desarrolla en una línea de pensamiento "libertista" en cuyo término se halla la idea de que Dios "existe porque quiere", por la pura infinitud de su libertad y potencia creadoras (libertad de elección, no de espontaneidad) por la que crea incluso, "arbitrariamente", la razón de las cosas que no encuentra en su esencia: el Dios cartesiano, causa creadora tanto del mundo como de las necesidades inteligibles manifestadas en las verdades eternas, se revela para nuestro autor –al menos virtualmente– como un Dios sin esencia, pura Existencia y Eficiencia.

Pero, ¿por qué considera Maritain errónea esta manera de concebir la esencia divina, que tanto eco ha tenido en ciertas corrientes filosóficas y teológicas de nuestro tiempo? ¿No está también la esencia afectada por nuestro modo humano de concebir? ¿Podremos, entonces, aplicar ese concepto a Dios?

No sería difícil aportar textos de la escolástica medieval en los que se reconoce que la esencia divina está muy por encima del alcance de nuestro pensamiento. Otros filósofos, incluso, –por ejemplo Avicena–, han llegado a emplear directamente la expresión "Dios no tiene esencia", pues para ellos la palabra "esencia" connotaba "naturaleza encerrada en un género", y Dios está más allá de todo género y categoría. En ninguno de estos casos, sin embargo, se quiere inducir a pensar que se pueda concebir a Dios como una existencia sin esencia. El propio Santo Tomás disculpa a los filósofos que de esa manera se han expresado, alegando que, de acuerdo con su concepción de la esencia, no puede ni debe afirmarse que Dios la posea. Por otra parte, al decir que la esencia de Dios nos sobrepasa,

¿no se está reconociendo ya la atribución a Dios de una esencia determinada?

Si se trata, en cambio, de las corrientes "libertistas" a las que se ha aludido más arriba, Maritain ve en la afirmación de que "Dios es sólo acto de existir" un sentido más o menos secreto y virtual de exclusión absoluta de la esencia que la convierte en esta otra: "Dios es una existencia sin esencia". Y esta sí que es, en su opinión, totalmente criticable en un doble aspecto:

a) En primer lugar, *"una tal proposición procede de una concepción unívoca de la naturaleza o de la esencia"* (AppSE, 94).

Para investigar el significado verdadero de la noción de esencia, Maritain se remite al *De Ente et essentia* tomista y, en último término, al Libro V de la *Metaphysica* de Aristóteles. Muestra aquí el Estagirita que el "ens" puede entenderse de dos maneras diversas: tal y como se divide en las diez categorías, o cuando se refiere a la verdad de una proposición. Desde este último punto de vista, cualquier sujeto que pueda dar origen a una proposición afirmativa puede ser considerado "ens", incluso las negaciones y privaciones. La primera perspectiva, por contra, restringe la aplicación del término "ens" a las cosas con existencia extramental, y es según esta orientación –apostilla Santo Tomás– como el ser significa la esencia de la cosa.

Desde aquí, el Aquinate contemplará la esencia, ya en primera instancia, como una noción análoga que se reencuentra a través de las diez categorías, como algo común a todas las naturalezas y por lo cual se clasifican en los diversos géneros y especies; no está encerrada en un género ni, por tanto, en una categoría. No es una noción predicamental sino analógica; negar que pueda ser aplicada a Dios procede, entonces, de considerarla unívocamente.

Maritain admite como verdadero que toda esencia creada es una perfección, un acto que envuelve potencialidad respecto al propio acto de existir. Y lo mismo ocurre en el caso de otras perfecciones como la inteligencia y la voluntad, que en las criaturas implican potencialidad y no son, respectivamente, su acto mismo de elección y volición. Hay distinción real entre los términos correspondientes de esas relaciones, relaciones que son, en todo caso, de potencia a acto.

En Dios, en cambio, no hay lugar para fundar distinción alguna, "ni siquiera virtual menor"⁽³¹¹⁾, entre <intellectus e intellectio>, entre <voluntas y velle>..., sino que la perfección designada por la palabra <intellectus> y la perfección designada por la palabra <voluntas> son atribuidas a Dios propiamente, formal y eminentemente. Y de la misma manera, entre esencia y existencia tampoco hay distinción alguna, sino que la noción de esencia conviene a Dios formal y eminentemente. No hay que decir >Dios no tiene esencia> o <es una existencia sin esencia>, sino <tiene una esencia que es la infinitud misma de la existencia a se>" (AppSE, 99).

b) En segundo lugar, dice nuestro autor, "implica una concepción unívoca de la existencia misma, del existir mismo" (AppSE, 99-100), que es absolutamente errónea.

En efecto, mientras que las nociones unívocas pueden abstraerse perfectamente de las diferencias específicas, que les son extrínsecas (por ejemplo, la animalidad, de sus diversas especies), el "ens" –tomado como aquello cuyo acto es existir– no puede abstraerse perfectamente de los diversos seres (los envuelve "implícita" o "confusamente") ni de las esencias que lo ejercen. La existencia se realiza de diversas maneras de acuerdo con los variados grados de la escala ontológica y con la esencia propia de cada cosa.

¿Qué puede significar, entonces, contemplar el Acto puro sin esencia, sino concebirlo como una existencia elevada cuantitativamente al infinito en una misma línea? La analogía, que requiere una "transfiguración cualitativa" del objeto de intelección para poder aplicar el concepto a Dios, se degrada así en pura univocidad. "Esta transfiguración de la noción cuando pasa a Dios, concluye Maritain, vale a la vez para el acto de existir y para la naturaleza. La noción de esencia conviene formal y eminentemente a Dios como la de existencia" (AppSE, 104).

(311) En la Escuela tomista se habla de "distinción virtual menor" para aludir a una distinción de razón fundamentada en la entidad a la que se atribuye la pluralidad de conceptos, y en la que estos se incluyen en acto mutuamente, distinguiéndose sólo como lo implícito y lo explícito.

Así se diferencian entre sí, por ejemplo, las propiedades trascendentales del ente o las perfecciones divinas. Cada una de ellas contiene implícitamente las demás, pero sólo revela explícitamente la formalidad a la que en concreto se refiere.

3. Con esta doble advertencia que sirve de respuesta a los que rechazan que se puedan aplicar a Dios esos dos conceptos, nuestro filósofo precisa a la vez y revela, los diversos aspectos de la aseidad divina: *"el acto mismo de conocer y amar es el acto por el cual existe, y se identifica absolutamente con su esencia"* (DBàSTh. OEC VIII 115). Dios es principio de razón de ser y de inteligibilidad de sí mismo, sobreexistencia y sobreabundancia intencional de conocimiento y de amor.

"Si el filósofo, ha dicho Maritain, pudiera colocarse en el punto de vista de Dios conservando su manera humana de concebir, (puesto que Dios existe por su esencia y su esencia es su acto mismo de conocer), diría: Dios es <a se> porque es intelección, existe porque se conoce, porque es la plenitud infinita de inteligibilidad en acto puro que se piensa a sí misma, porque su existencia y su naturaleza es el acto de intelección subsistente; y conociéndose, se quiere, se ama, y así también es su existencia una existencia de amor" (SL, OEC V 631)... *"su existencia es amarse"* (SL, OEC V 652). Ya no es sólo –desde su esencia en cuanto esencia– "IPSUM ESSE SUBSISTENS"; es –desde su gloria, privilegio divino– "AMOR MISMO SUBSISTENTE" y –desde su naturaleza, su esencia como principio de operación– "INTELECCION SUBSISTENTE".

§2. Los atributos divinos:

1. En la Teología Natural clásica, se ha definido habitualmente los atributos divinos como todas las perfecciones de la esencia física de Dios que se fundamentan y derivan lógicamente de su esencia metafísica. Si consideramos a Dios desde su esencia, se hablará de "atributos entitativos" para referirse, por ejemplo, a su infinitud, simplicidad, unicidad, trascendencia, inmutabilidad o eternidad. Contemplado, en cambio, como naturaleza, tendremos como "atributos operativos immanentes" a la ciencia y la voluntad y como "trascendente" a la potencia.

Maritain no ha entrado en este tipo de consideraciones y moldes, quizá porque su tratamiento de la cuestión no ha sido demasiado exhaustivo. Puestos a abordar el conjunto de su análisis, deducimos que es más bien, disperso y poco original. Cada una de las vías de aproximación a la existencia de Dios nos ha revelado explícitamente, en su

conclusión, un aspecto o esbozo de formalidad del Ser Supremo. Siguiendo fielmente a Santo Tomás⁽³¹²⁾, piensa que Dios –Primer Motor, Primera causa, Primer Ser necesario, Primer Ser, Primera Inteligencia– tiene en sí mismo la razón de su ser, es "a se", y que de este atributo derivan todas sus otras perfecciones: unidad, verdad, bondad, infinitud, inmensidad, inmutabilidad, eternidad, incomprehensibilidad, vida, libertad, providencia, justicia y misericordia, omnipotencia y beatitud absoluta.

Nuestro autor ha hecho mención expresa de las perfecciones trascendentales: Dios es uno, *"porque siendo idéntica a su ser, la naturaleza divina no puede ser comunicada a otro que Sí mismo"* (PhB, OEC I 316), es la *"Verdad subsistente"* (PhB, OEC I 178), la *"Bondad (o el Bien) subsistente"* (Cfr. AppD, OEC X 46–47 y NL, OEC IX 780), la *"Belleza por sí y en sí misma"* (AES, OEC I 649); es el *"Dios vivo"* (Cfr. PhB, OEC I 331–332) y, como ya hemos citado, el *"Amor"* y la *"Inteligencia"* absolutos.

2. Su aportación más original, sin embargo, se refiere al análisis de la ciencia, la Inmutabilidad y la Personalidad divinas. El primer punto, tiene su marco fundamental en otro contexto y será analizado en el último capítulo de nuestra Tercera Parte.

A. Por lo que toca a la INMUTABILIDAD, Maritain ha dirigido sus observaciones contra las objeciones de Bergson.

El Dios bergsoniano, "centro de irradiación y de vida" (Cfr. nuestro Capítulo VI, §3, 2), choca frontalmente con un concepto aparentemente "estático" como el de inmutabilidad. Para nuestro filósofo, en cambio, la huella de la vida está en la actividad inmanente, vida superior y totalmente distinta de la propia de los seres pertenecientes a las escalas ontológicas más bajas –y en los que prima lo potencial y lo transitivo–. *"La inmutabilidad divina, explica, no tiene nada que ver con la inercia e inmovilidad de las cosas materiales... consiste en la soberana perfección, en la infinita plenitud del ser y de la actividad. No conteniendo en su ser ninguna potencialidad, Dios excluye absolutamente de sí mismo todo devenir y cambio, pero porque <es, por esencia, su actividad misma, y no tiene necesidad de pasar al acto para obrar>. Es todo ser, todo acto, todo actividad, Acto*

⁽³¹²⁾ Cfr. *Sum. theol.*, I, q. 3 a 26.

puro" (PhB, OEC I 330).

Mas aún: *"si decimos que Dios es inmutable, es por analogía, para expresar la perfección de una actividad a la que nada falta y que, por consiguiente, no sabría cambiar; no para comparar su naturaleza a la de las cosas que vemos inmóviles aquí abajo y que son lo que tiene menos ser y actividad"* (PhB, OEC I. Nota 42). De forma paralela, podríamos decir –también analógicamente– que Dios se mueve, si entendemos por "movimiento" todo lo que es actividad y fecundidad.

En su diálogo con otras filosofías, Maritain ha encarado igualmente la posibilidad de aceptar la intervención de la noción pragmatista de "proceso" y una definición dinamicista de otros conceptos, para superar las interpretaciones negativas y "estáticas" de la inmutabilidad divina: *"¿qué lugar, se pregunta, puede ocupar esta tesis en el universo escolástico? El escolástico está dispuesto aún a describir, en nuestro humano lenguaje, la eternidad divina como un instante que dura, y a decir que Dios es un relámpago intelectual eternamente subsistente. Y por la misma razón, rechazará definitivamente el vocablo estático, como un término totalmente inadecuado para designar lo intemporal, que, a su juicio, está dotado de una eminente densidad dinámica."*

Mas cuando se trate del significado interno y esencial de los conceptos, juzgará que cualquier definición de lo intemporal como un proceso infinitamente rápido, y de la eternidad como un tiempo infinitamente concentrado, es acaso una expresión que en cierto modo da alguna luz, pero que siempre es metafórica y equívoca, y constituye en consecuencia una definición falsa; porque el paso a una nueva dimensión que aquí se produce significa, en realidad, que entre lo inmutable y lo mudable, sobre todo entre la eternidad y el tiempo, existe una insuperable diferencia de naturaleza o esencia; de modo que la noción de proceso, si se la considerase como coextensiva a la de realidad, debería también ser tomada, igual que la de duración, por una noción esencialmente analógica. Esta noción de proceso acaso pudiera ser aplicada a la perfección infinita y a la aseidad de Dios, que es Vida subsistente, Intelección subsistente y Amor subsistente (¿pues no emplean los teólogos la noción y la palabra <procesión> a propósito de la Trinidad divina?). Mas la noción de proceso no podría ser aplicada sino en un sentido analógico y a condición de perder toda connotación temporal, y de designar solamente un acto, y un acto puro" (RetR,

OEC IX 277).

B. ¿Y cómo no iba a ser Dios, por fin, PERSONALIDAD SUBSISTENTE, sujeto absoluto? Para nuestro autor, ser persona es una "perfección metafísica y sustancial". La persona es "*un centro de libertad puesto frente a las cosas*" (DS, OEC IV 679); su raíz es la "subsistencia" y sus notas la "*individualidad (no individuación), unidad e integridad, inteligencia, querer, libertad, posesión de uno por sí mismo*" (DS, OEC IV 683).

En Dios se cumplen todos estos rasgos eminentemente. En "*el Acto puro hay unidad absoluta, integridad absoluta de naturaleza, individualidad absoluta* (es decir, perfección de la naturaleza –ante todo el desecho esencial de independencia– en el último grado); *hay subsistencia idéntica a la esencia: puesto que la subsistencia da a la esencia el apropiarse la existencia y la esencia divina es precisamente su propia existencia, estos tres términos son absolutamente idénticos en Dios... En Él está el pensamiento en estado puro, y lo que necesariamente sigue al pensamiento, el amor, la libertad* (espontaneidad absoluta); *hay la posesión de sí por sí mismo en el estado puro, pues su existencia es su propia intelección y su amor; para Él, espíritu increado, existir es poseerse así*" (DS, OEC IV 684).

La metafísica demuestra de este modo, según el filósofo francés, por sus solos medios, que la esencia divina subsiste como personalidad infinita; sin ella, concebida como simplicidad pura, sus atributos no pueden conjugarse sin mirar a las cosas. Y ella misma es la que da sentido a nociones como las de creación, pecado, justicia, revelación y gracia.

TERCERA PARTE

Dios

y

El Misterio del Mal

En la Segunda Parte de nuestro trabajo, hemos analizado las respuestas maritainianas a las cuestiones primeras de la Teología Natural: la existencia y atributos de Dios. Una última cuestión de no menor importancia y a la que nuestro autor prestó profunda atención es la relativa al llamado "problema del mal". A ella dedicaremos esta Tercera Parte del estudio.

Es un hecho que la presencia del mal en el mundo plantea problemas difícilmente conciliables con las notas del Dios de Maritain, un Dios que no es sólo el "verdadero Dios de los filósofos", sino el "Dios del Evangelio": omnipotente, providente y que gobierna el mundo de acuerdo con un plan en el que el hombre desempeña, en el uso de su libertad, un papel protagonista.

Considerado desde esta perspectiva particular, –desde la relación entre el existente libre y los libres designios eternos–, el problema nace más como teológico que como filosófico e incluye cuestiones tales como las de la predestinación o la gracia. No obstante, sus raíces son raíces metafísicas: considerar la naturaleza del mal, el sentido y por qué de su existencia o, aún dentro de la perspectiva ya mencionada, *"cuál sea el lugar del hombre y de su falible libertad frente al plan eterno, absolutamente libre y absolutamente inmutable, fijado por el Increado frente a lo creado"* (CT, OEC IX 87).

La amplitud y estrecha conexión de los problemas exige que dediquemos el primer capítulo de esta sección, el Capítulo IX, al concepto maritainiano de libertad, una libertad enraizada en la naturaleza (§1) y cuyo dinamismo nace del libre albedrío (§2) y aspira a la conquista de la libertad de autonomía (§3).

El capítulo X, el más importante de esta Tercera parte, comienza encuadrando históricamente el estudio del mal (§1). El §2, lo plantea en sus términos maritainianos, más como "misterio" que como "problema". Esta importante precisión determinará qué tipo de respuesta se puede esperar de la investigación. Pasamos después al análisis de la naturaleza del mal en general y de su sentido (§3), y del necesario desdoblamiento entre mal físico o de naturaleza (§4) y mal moral (§5). El §6 contempla la respuesta del Evangelio a este misterio, tal y como Maritain la interpreta, y el §7 los argumentos contra la existencia de Dios que tienen su base en él.

Por fin, el Capítulo XI trata del conocimiento divino del mal (§1) y de cómo se constituye y desarrolla el plan de Dios en la historia (§2). Lo completa una incursión en la teología dedicada al problema de la predestinación y la reprobación (§3).

-

- CAPITULO IX: UNA FILOSOFIA DE LA LIBERTAD

El tomismo ha sido acusado a menudo de ser una filosofía, "encerrada" como está en los límites del ser, incapaz de abrirse a la libre espontaneidad del espíritu. Maritain ha querido recoger el reto planteado por el idealismo para dejar al descubierto lo que él considera un error. Precisamente porque la filosofía tomista se centra sobre el ser y no sobre las esencias, puede participar de la fértil sobreabundancia del acto de ser, que se difunde a través de todos los seres: *"la filosofía del ser, dirá, es también y por la misma razón la filosofía del dinamismo del ser"* (CT, OEC IX 51).

Si nuestro autor caracteriza, además, el existencialismo tomista como una "filosofía orgánica" es porque en ella cada elemento ocupa el lugar que le corresponde sin imposiciones artificiales, lugar desde el que tiende con asombrosa simplicidad lazos convergentes de unidad con otros elementos de orden quizá diverso. La especulación maritainiana sobre la libertad es un claro ejemplo de esta convergencia, nacida aquí desde el orden práctico. PAVAN no ha dudado en decir que *"según este punto de vista, el problema de la libertad –junto con aquél más general del hombre– está en el origen (lógico, pero también psicológico) de todo el pensamiento maritainiano, y es coextensivo con él"*⁽³¹³⁾.

De acuerdo con estas directrices, la filosofía tomista será para nuestro filósofo, con mayor derecho que ninguna otra, una "filosofía de la libertad": *"nuestro propósito, ha dicho, es mostrar que la filosofía de Santo Tomás no es solamente una filosofía de la naturaleza, o más generalmente, del ser, sino también y ante todo, en la perspectiva de la vida moral, una filosofía de la libertad (como, en la perspectiva de la vida de conocimiento, es también una filosofía del espíritu; filosofía de la libertad y filosofía del espíritu, por otra parte, conexas y finalmente convergentes)"* (RTL, OEC V 326).

Llevar a buen término este objetivo exige, sin embargo, retomar la oposición kantiana entre naturaleza y libertad que se ha convertido en patrimonio casi intocable de la filosofía moderna, para rechazarla, y explicar después cómo sea posible alguna relación entre estos dos órdenes aparentemente irreconciliables. El análisis de esta tentativa maritainiana constituye la primera parte de este capítulo. La tematización del libre albedrío y su fructificación en libertad de autonomía en los órdenes diversos de la vida espiritual y social, conforman los

⁽³¹³⁾ *La formazione del pensiero di J. Maritain*, Editrice Gregoriana, Padova 1967, pp. 107–108.

otros dos aspectos que ocuparán nuestra atención en él. El estudio de estos dos puntos y de la filosofía maritainiana de la libertad en general, es un preámbulo indispensable a sus especulaciones sobre el misterio del mal, pues las relaciones entre la libertad creada y la Increada, y entre la libertad y el pecado son dos de los puntos fuertes de esta doctrina.

§1. El orden de la naturaleza y el orden de la libertad:

Con el objetivo de liberar a la ética de todo asomo de eudemonismo, KANT había establecido una oposición entre naturaleza y libertad que se ha mantenido como tesoro y lugar de encuentro de la filosofía moderna. ¿Cómo, se pregunta Kant, una naturaleza concebida como encadenamiento infinito de fenómenos sometidos a un determinismo absoluto, podría conciliarse con la espontaneidad de la libertad y servir de cimiento a la ética? No es, en absoluto, necesario ni posible recurrir a la naturaleza: *"en el concepto de una voluntad está contenido ya el concepto de la causalidad; por consiguiente, en el de una voluntad pura, está el concepto de una causalidad con libertad, es decir, que no es determinable según leyes de la naturaleza"*⁽³¹⁴⁾.

Naturaleza y libertad pasan así a ser dos mundos absolutamente irreductibles e independientes. La aparente contradicción de la razón consigo misma en este punto, se supera en Kant a través de una vía ya apuntada al final de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y claramente explicitada en el Prólogo de la *Crítica de la razón práctica*: *"la unión de la causalidad como libertad con la causalidad como mecanismo natural, afirmándose aquella por medio de la ley moral y ésta por medio de la ley natural en uno y el mismo sujeto, el hombre, es imposible sin representar a éste como ser en sí mismo con relación a la primera y como fenómeno con relación a la segunda; en el primer caso en la conciencia pura y en el segundo en la conciencia empírica"*⁽³¹⁵⁾.

El precio pagado es, sin embargo, muy alto, y el estado en que la ética misma queda, al prescindir de la naturaleza, ha sido calificado por Maritain de "precario". Frente al

⁽³¹⁴⁾ *Crítica de la razón práctica*, trad. de M. García Morente, Espasa Calpe, Madrid 1981, pág. 84.

⁽³¹⁵⁾ *ibidem*, pág. 15. Nota (1).

rigorismo kantiano, nuestro autor pretende, por ello, recuperar la más pura tradición tomista que aconseja "distinguir para unir": *"en lugar de oponer el mundo de la libertad y el mundo de la naturaleza o del ser, los une sin confundirlos y funda el primero sobre el segundo"* (RTL, OEC V 326). Las tesis que habrá que analizar y que reordenan la ética y sus relaciones con la metafísica son, pues, dos:

–"El mundo de la libertad supone necesariamente el mundo de la naturaleza (entendida metafísicamente y como naturaleza de un ser dotado de inteligencia y voluntad").

–"Se distingue y constituye además como un orden aparte".

1. La primera tesis se verifica, ante todo, respecto al libre albedrío⁽³¹⁶⁾.

Como es bien sabido, para Santo Tomás el libre albedrío es, precisamente, el carácter más propio de una naturaleza espiritual, y su existencia no sólo forma parte de

(316) Maritain no ha querido entrar de lleno en la polémica sobre su existencia. Se ha limitado a breves consideraciones sobre algunas de las respuestas históricas que no acertaron a comprender la cuestión: el intelectualismo absoluto de Parménides, por haber reducido el papel de la voluntad y del orden de la efectuación existencial al de la inteligencia y las determinaciones formales (el orden del ejercicio al orden de la especificación); los empiristas puros, por encerrarse en el régimen de las "consecuciones sensibles", que les impide pensar siquiera en una noción causal ejercida por un espíritu sobre sí mismo; el freudismo, por suponer que el descubrimiento del caudal de motivaciones inconscientes elevaba un obstáculo insuperable al libre albedrío, sin investigar si esas motivaciones determinan necesariamente a la voluntad o sólo la inclinan –y entonces precisan para ser eficaces del impulso decisivo de la libertad, que domina e incluye todo el dinamismo inconsciente–. (Cfr. PPH, OEC VIII 184–185).

Entre todos aquellos que han rechazado la existencia del libre albedrío, el argumento del determinismo psicológico, por ejemplo en LEIBNIZ (Cfr. *Textes inédits...*, publiés et anotés par G. Grua, Paris 1948, pág. 480; *Essais de Théodicée*, I, 50) es el que merece para Maritain mayor atención. Se basa en la universalidad del principio de razón suficiente –que nuestro autor denomina "principio de inteligibilidad universal"–: "todo lo que es, tiene su razón de ser". Si el principio de razón de ser es válido –y lo es para Maritain pues no puede ser negado sin afectar al principio de identidad–, la existencia del libre albedrío queda comprometida gravemente: el acto libre sería un acto sin razón de ser, y la libertad sólo podría ser defendida a condición de negar el ser mismo.

Precisamente esta vía de escape último es la seguida, según Maritain, por el anti-intelectualismo bergsonian (Cfr. PhB, OEC I 417–438). Para BERGSON, plantear –como hacen los deterministas– el problema de la libertad en términos de motivaciones necesitantes es una obsesión derivada de la idea de espacio, tan absurda como la de intentar definir el acto libre en términos de imprevisibilidad o ausencia de necesidad. La libertad existe, *"es la relación del yo concreto con el acto que realiza. Relación indefinible, precisamente porque somos libres"* (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, pág. 167).

Frente a todas estas respuestas, la existencia del libre albedrío aparece ante Maritain como un hecho, "un dato inmediato de la conciencia espontánea" certificado por los juicios de la razón práctica y los principios de la vida social: *"cada uno de nosotros sabe muy bien que posee libre albedrío... aunque sepa muy mal en qué consiste"* (PPH, OEC VIII 184). En muchas ocasiones, esta oscuridad ha contribuido a complicar la cuestión y embrollar a los filósofos en interminables análisis psicológicos que los han desviado de la verdadera vía mostrativa: la del análisis metafísico.

nuestra experiencia introspectiva sino que puede ser mostrada metafísicamente⁽³¹⁷⁾.

Siguiendo muy de cerca las pautas del Aquinate, y desde un sucinto análisis del apetito ("toda facultad de tendencia o inclinación") y de la función "finalizadora" del ser respecto a él, Maritain pretende demostrar, primero, que, a diferencia de los seres irracionales que se guían exclusivamente por el instinto de sus apetitos sensitivos, en el hombre la inteligencia es capaz de conocer el bien como tal desgajándolo de la forma objetiva del ser al que tiende su voluntad. Esta voluntad puede ser llamada, por ello, apetito intelectual, es propia de toda naturaleza racional y se funda en ella. De acuerdo con la tradición tomista, nuestro autor dice al respecto que *"la razón de las operaciones de la voluntad está en la inteligencia"* (PhB, OEC I 444).

Pero además, en cuanto naturaleza misma que es, la voluntad tiene una determinación necesaria, algo a lo que tiende en virtud de lo que es: el bien como tal. En nuestro análisis de la dialéctica del primer acto de libertad, hemos podido ver que este bien como tal, único capaz de saciar por completo la sed infinita de la voluntad es, según Maritain, Dios mismo. Poco importa ahora este descubrimiento. Lo verdaderamente importante es comprender que la amplitud de este bien sin límites querido por la voluntad, otorga al hombre una libertad decisiva respecto a todo bien particular, a todo aquello que sea incapaz de colmar su inmensa capacidad de desear, libertad que los tomistas clásicos denominaron "indiferencia", pero que es absolutamente "activa y dominadora" y está esencialmente unida, como se ve, a la naturaleza de la voluntad y, más aún, a la de la inteligencia. Por eso ha podido decir Maritain, parafraseando a Santo Tomás, que *"la raíz de la libertad como sujeto es la voluntad, pero como causa es la razón"* (PhB, OEC I 443)⁽³¹⁸⁾.

El hecho de que la libertad –en contra de la tesis kantiana– presuponga la naturaleza y no se oponga a ella, tiene, por lo demás, decisivas implicaciones para la ética: la más importante de ellas, que *"la metafísica es una condición necesaria de la moral"* (RTL, OEC V 334) sin la cual ésta, paradójicamente, no puede constituirse como ciencia aparte.

⁽³¹⁷⁾ Cfr. *Sum. theol.*, I, q. 83, a. 1.

⁽³¹⁸⁾ En el Aquinate, Cfr. *Sum. theol.*, I-II, q. 17, a. 1, ad. 2.

Desde esta perspectiva, la ética se apoya enteramente sobre el conocimiento especulativo: precisa de él para responder a cuestiones tan incluídibles como las de la naturaleza humana y el fin último del hombre o para descubrir las leyes que regulan la elección de los medios adecuados a ese fin⁽³¹⁹⁾.

2. Pero si la metafísica es condición necesaria de la moral, no es condición suficiente de ella; de otro modo, la ética jamás alcanzaría una verdadera independencia y se limitaría a ser una parte de la gran ciencia metafísica. Por tanto, aunque la moral precisa del orden especulativo, se constituye en una línea completamente diversa, la del orden práctico, y se define como la *"ciencia práctica del uso del libre albedrío"* (RTL, OEC V 341).

Penetramos ahora en un mundo aparte, el mundo de la libertad y de los "actos humanos". Una vez descubierto por la vía de la metafísica, el fin último de nuestro ser, nos corresponde –dice Maritain– tomar partido en el dilema de escogerlo o no. Aquí comienza la moral, orden práctico donde, para juzgar de los actos singulares que debo efectuar, no bastan los datos proporcionados por la sola inteligencia, sino que se requiere el discernimiento de la virtud de prudencia.

De esta manera estructura el filósofo francés las relaciones entre el "orden particular" de la naturaleza espiritual y el "orden particular autónomo e irreductible" de la libertad y la moral. Es de esencial importancia captar adecuadamente la relación entre estos dos órdenes pues de cómo se conciba depende en gran parte la respuesta al misterio del mal, no sólo por la importancia de esta relación en sí misma –en el plano moral de la comunicación entre el Creador y su criatura libre–, sino por sus repercusiones sobre el "orden universal" de la naturaleza (ya sea sensible o espiritual) y el normal desarrollo de lo que nuestro autor llama "expansión del ser" (Cfr. NL, OEC IX 814–819). En el orden universal

⁽³¹⁹⁾ Según Maritain, el concepto de lo "debido", por ejemplo, es un concepto anterior a la moral que podemos encontrar ya en metafísica o filosofía de la naturaleza. Nuestro autor lo define, en general, como *"un bien que debería estar allí"* (NL, OEC IX 787).

De tal modo considera, sin embargo, no tiene por qué implicar obligación moral alguna; sólo la implica cuando *"el bien en cuestión es requerido por una ley a la cual la razón de un agente libre dirige su mirada"* (NL, OEC IX 787). Así, en la filosofía tomista, a la verdad de que todo ser creado no puede tener su fin último y beatitud sino en Dios, corresponde la obligación moral y el deber primero, que se impone sobre su libertad, de buscarlo y acogerlo a Él por encima de todos los demás bienes particulares. En tal caso, dirá Maritain, *"una tal elección de Dios como fin último es un acto conforme a lo que es"* (RTL, OEC V 336).

de la naturaleza creada, la suprema medida es *"el bien común inmanente del universo y el pleno despliegue ontológico de las riquezas de la creación"*; en el orden particular, *"la conformidad con la razón y la sabiduría eternas y la obtención de un fin supremo eterno en una relación de persona a persona"* (NL, OEC IX 810). En ambos, Dios es la cabeza.

La realidad quedará configurada para Maritain, de acuerdo con todo ello, en los tres niveles que ya reconocía Santo Tomás: el "universo de la naturaleza sensible", el "universo de las cosas espirituales", universo de naturaleza distinto al anterior y en el que se yergue inviolable el mundo de la libertad, y el "universo increado de la deidad", en el que naturaleza y libertad son uno⁽³²⁰⁾.

— §2. El acto libre:

Hemos visto que el mundo de la libertad aparece, según Maritain, al penetrar en el ámbito de la naturaleza de las cosas espirituales, paradójicamente, como fundado en él y diferenciado de él a la vez.

1. La palabra libertad, sin embargo, comporta en el uso común una inmensa variedad de sentidos. Nuestro autor los ha sintetizado en dos líneas esenciales de significación: *"una concierne a la libertad como ausencia de coerción; de ese modo el pájaro es libre cuando no está en la jaula, lo cual no significa que goce de libre albedrío; la otra concierne a la libertad como ausencia de necesidad o de necesitación, que es precisamente el caso de libre albedrío"* (DBàSTh, OEC VIII 71).

No hace falta insistir en que todas las consideraciones hechas hasta ahora corresponden a la segunda vertiente. El problema del libre albedrío o libertad de elección es el que más interesa al filósofo y sobre el que gravita el misterio del mal; también el más difícil y conflictivo. No es, con todo, el más decisivo en la vida común. Lo que más interesa al hombre en su vivir cotidiano es la libertad de acción o de espontaneidad, libertad que es

⁽³²⁰⁾ Este último "universo", que no ha sido tratado en la presente discusión, ya fue considerado en nuestro Capítulo VII, §2, 2, al hilo del análisis de la Teodicea cartesiana. Maritain llama a la libertad divina, *"libertad de aseidad"* (DBàSTh, OEC VIII 92).

denominador común a todas las formas de ser (orden universal de la naturaleza), pero que en los grados más altos (orden particular de la naturaleza espiritual) se manifiesta como "liberación e independencia personal" y toma entonces el nombre de libertad de autonomía y de exultación.

2. Respecto al libre albedrío, Maritain recoge de los escolásticos una precisión de no poca importancia: lo que propiamente es esencial a él es lo que éstos llamaron libertad de ejercicio, no la libertad de especificación.

La libertad de ejercicio, llamada también libertad de los contradictorios, consiste en el poder de obrar o no, de producir o de retener una acción, de amar o no amar. La libertad de especificación, en cambio, no sólo se refiere a la "posición del acto", sino también a su naturaleza; consiste en elegir entre cosas contrarias, amar y odiar por ejemplo, y aunque acompaña por regla general a la libertad de ejercicio, no lo hace siempre y no es en absoluto necesaria para que haya libertad: ni podemos elegir el mal –dice Maritain– "bajo la razón misma de mal", ni el no ser "bajo la razón misma de no ser" (Cfr. PhB, OEC I 454–455).

El nudo del problema del libre albedrío radica, precisamente, en desentrañar el juego de causalidades que se producen entre la inteligencia y la voluntad, entre el orden de especificación y el orden de ejercicio, en la constitución del acto libre⁽³²¹⁾.

El intelectualismo tomista ha sido acusado, en este punto, de desconocer el verdadero papel de la voluntad. Se citan para fundamentar esta acusación afirmaciones como la que Santo Tomás hace en el a. 2, q. 24 del *De Veritate* y que Maritain mismo ha asumido: "*toda la raíz de la libertad está constituida por la razón*". A decir verdad, me parece que lo único que quieren expresar fórmulas como ésta es lo que ya hemos indicado en el epígrafe anterior, esto es, que ser libre es algo esencial a todo espíritu, a toda naturaleza intelectual y sólo a ellas, y que el orden especulativo es inseparable del acto libre. Maritain y el mismo Santo Tomás son conscientes también de que el acto libre sólo se cumple merced a la operación de la voluntad y está condicionado e inmerso en el océano de la afectividad humana. El mundo del libre albedrío, si es inviolable –ha dicho nuestro autor–, en modo

⁽³²¹⁾ En Santo Tomás, Cfr. *De malo*, q. 6.

alguno es un mundo separado e intocable semejante a una "divinidad noumenal".

Sólo un intelectualismo auténtico, dócil al ser, será capaz de reconocer lo que de misterioso hay en el acto libre: *"lo que constituye el misterio propio del libre albedrío, precisa Maritain, es que, aun teniendo esencialmente necesidad de las especificaciones inteligibles, el ejercicio de la voluntad tiene primacía sobre éstas y las mantiene bajo su indeterminación activa y dominadora, puesto que sólo él puede darles eficacia existencial"* (PPH, OEC VIII 187). Desde este punto de vista, la libertad acabará siendo definida como *"el señorío de la voluntad sobre el juicio práctico que la determina"* (DBàSTh, OEC VIII 78). Intentaremos ahora iluminar algo esta oscura definición que da razón del acto libre.

— 3. Partiendo de la distinción general entre orden especulativo y orden práctico, los escolásticos habían reconocido tres tipos de juicios, que nuestro filósofo también ha recogido:

a) Se llama JUICIO PURAMENTE ESPECULATIVO a *"aquél que no concierne en nada a la acción: por ejemplo, el todo es más grande que la parte"*.

b) Se denomina JUICIO ESPECULATIVO PRACTICO a *"aquél que concierne a la acción, pero enunciando una verdad universal, abstracción hecha de las circunstancias concretas y de la realidad singular del acto que se debe cumplir: por ejemplo, hay que hacer el bien"*.

c) Por último, el JUICIO PRACTICO PRACTICO *"es aquél que prescribe una acción determinada en tales circunstancias particulares y concretas: por ejemplo, es preciso que dé, actualmente, tal consejo a tal amigo"* (PhB, OEC I 444-445).

El primer género de juicio, puesto que en nada concierne a la acción, no escapa del puro orden especulativo y carece, según Maritain, de protagonismo alguno en nuestro problema. Tampoco el juicio especulativo-práctico es capaz de determinar a la acción a la voluntad: puede referirse a un deber general o a un deber particular, pero en uno y otro caso siempre dependientes de una verdad universal que identifica al Bien absoluto como el fin último del hombre. La voluntad sólo podrá ser determinada eficazmente por la inteligencia

en la singularidad del acto de elección mismo y en función del querer particular del sujeto; sólo así, a través de un juicio práctico-práctico, que se erige en el pensamiento maritainiano en "principio determinante inmediato del querer", podrá el sujeto descubrirse en la individualidad de su propio acto de elección aquí y ahora (acto que puede contrariar incluso el deber universal a que se refiere el juicio especulativo-práctico).

El juicio práctico-práctico define, por tanto, la relación de mi acto de elección individual con mi querer. Pero con ello no se solventa totalmente la cuestión: lo que yo quiero con necesidad absoluta –dice nuestro autor– es, en último término, la felicidad, mientras que el acto sobre el que delibera la inteligencia es un acto referido a un bien particular, conveniente por tanto en un sentido, por ser un bien, pero participe también de la razón de no bien por no ser el Bien absoluto. Abandonada a sus propias energías y como pura facultad de conocimiento, la inteligencia se hallará aquí en un estado de indeterminación que es incapaz de vencer por sí misma y que explica también la indeterminación que afecta a la voluntad en relación a su operación cuando encara un bien particular.

¿Cómo escapar de esta indecisión? De acuerdo con Maritain, será precisamente la voluntad quien haga pasar a la inteligencia del juicio especulativo-práctico o del juicio práctico-práctico indeterminado a un juicio práctico-práctico determinado y determinante. Por eso dice nuestro autor que *"la voluntad es causa de la atracción misma que sufre"* (PhB, OEC I 449) y que, merced a la indeterminación activa y dominadora del libre albedrío, *"pliega el juicio hacia donde ella quiere"* (DBàSth, OEC VIII 81), triunfando, por un lado, de la indeterminación del objeto, y por el otro de su indeterminación potencial y pasiva propia de las naturalezas intelectuales creadas.

Maritain ha dado razón de esta codeterminación instantánea entre inteligencia y voluntad mediante un célebre axioma aristotélico, el de la causalidad recíproca entre causas pertenecientes a géneros diversos. Al mismo tiempo, ha despejado toda duda sobre la verdadera actitud del tomismo en esta cuestión: *"la inteligencia –dice– determina la voluntad en el orden de la causalidad objetiva o formal extrínseca, y la voluntad determina a la inteligencia en el orden de la causalidad eficiente; en otros términos, en este proceso, la especificación (por la inteligencia) depende aquí del ejercicio (de la voluntad)"* (DBàSth, OEC VIII 80).

Una metáfora elaborada por el propio filósofo podría quizá contribuir a hacer más asequible su respuesta: *"imaginemos un río espiritual que no existe aún sino en el pensamiento y que habrá de surgir en la existencia real; imaginemos que todo lo perteneciente a la realización en la existencia, depende también de él; imaginemos que antes de que brote, los ángeles le presentan diversos relieves de terreno, diversas riberas posibles; no puede surgir sin ser contenido o determinado por unas u otras; pero en el preciso instante en que brota, ese río mismo, entre los diversos relieves posibles que le son presentados, hace pasar a la existencia los relieves terrestres que lo determinan, las riberas que aprisionan sus aguas vivas. He ahí una imagen del acto del libre albedrío: la voluntad es un torrente que domina las riberas que lo contienen"* (DBàSth, OEC VIII 81).

El análisis que dedica al mismo tema en *La Philosophie bergsonienne* es mucho más complejo, técnico y sin concesión alguna a la imaginación: en la causalidad recíproca de inteligencia y voluntad, de una parte, la especificación formal actúa como motivo determinante (no "necesitante") del acto libre, que sin su concurso carecería de razón de ser; pero de otra, sólo se ejerce si se ha puesto en marcha "previamente" la eficiencia de la voluntad. Esta, permanece como causa libre pues en el orden práctico la causa eficiente tiene prioridad de naturaleza sobre el resto de las causas⁽³²²⁾.

⁽³²²⁾ Maritain afirma que la voluntad está "necesariamente determinada" por el juicio práctico-práctico "in sensu composito", no "in sensu diviso": *"en el instante en que escojo levantarme, conservo (aunque determinándome a no actualizarlo) el poder de escoger permanecer sentado; el juicio que determina mi elección no suprime el poder que tengo de querer o no querer... Está claro que no se pierde un poder por el hecho de ejercerlo, antes al contrario. Supuesto el último juicio práctico, si se considera la relación de mi voluntad con el objeto de elección tomado en sí mismo, por ejemplo hacer o no tal promesa, esta relación permanece siempre esencialmente lo que es: una relación de indiferencia dominadora, con poder ad utrumlibet. Es lo que los tomistas expresan diciendo que in sensu diviso la voluntad, stante juicio práctico, conserva (y más que nunca) su indiferencia dominadora."*

En el instante en el que el último juicio práctico aparece, la voluntad no puede escoger de otra manera in sensu composito, (el ACTO de escoger de otro modo es incompatible con la posición del último juicio práctico; en otros términos, si nuestro espíritu une en un enunciado condicional la posición del juicio práctico y el acto de elección, diciendo por ejemplo: <si el último juicio práctico es: es necesario prometer, la voluntad escogerá prometer>, hay necesidad en la CONSECUCION, es decir, la proposición <la voluntad escogerá prometer> sigue necesariamente en el espíritu a la condición presupuesta); pero in sensu diviso, el poder que tiene la voluntad de escoger de otra manera, por ejemplo, de no prometer, aunque no se actualice, permanece intacto, y es esto precisamente lo que constituye su libertad. El PODER de escoger de otro modo no es incompatible con la posición del último juicio práctico y el acto de elección, el modo de egresión del acto de elección, considerado en sí mismo, permanece necesariamente lo que es por naturaleza, a saber, libre: no hay necesidad en el CONSECUCION (en la elección misma), es decir, que en la realidad la manera en la que el acto de elección sale del querer no cambia de naturaleza. Por la naturaleza misma de las cosas, el acto de elección no puede salir de la voluntad sino pudiendo no salir de ella" (PhB, OEC I 451-452. Nota 56).

Así es cómo en la constitución del acto libre, la voluntad mantiene su señorío sobre el juicio práctico que la determina. Como ha dicho muy bien DE FINANCE, y ya hicimos notar en nuestra introducción a este Capítulo, *"esta primacía no hace sino expresar en el orden del actuar, la primacía de la existencia sobre la esencia... La libertad, la causalidad, el amor, son un escándalo para un pensamiento que no retiene de los seres sino lo que son. Porque son EXISTENTES, porque en lo más profundo de sí mismos se ejerce un acto por el que se ponen y afirman, son capaces de sobreabundar en acción"*⁽³²³⁾.

Según Maritain, con esta solución el existencialismo tomista respeta la supremacía del orden de ejercicio y responde, a la vez, a las objeciones leibnicianas, sin necesidad de rechazar el principio de razón de ser ni negar al ser mismo.

§3. El dinamismo de la libertad:

El don del libre albedrío es la raíz misma del mundo de la libertad. La otra vertiente de este mundo corresponde a lo que la tradición tomista denomina libertad de espontaneidad. Maritain la ha definido así: *"es el poder de obrar en virtud de su propia inclinación interna y sin sufrir coacción impuesta por un agente exterior"* (PPH, OEC VIII 189). Se trata de una libertad analógica que admite una inmensa variedad de grados: desde la simple "espontaneidad del electrón", pasando por la espontaneidad de las naturalezas puramente vegetativas o sensitivas, hasta llegar a la "libertad de independencia" propia de las naturalezas espirituales⁽³²⁴⁾.

En el nivel superior, también susceptible de grados diversos, la libertad de independencia aparece como el fruto maduro del libre albedrío. Merced a éste, los seres de naturaleza espiritual desarrollarán activamente y por sí mismos lo que han recibido como embrión y constituye su estructura metafísica en este sentido: su condición de personas. El libre albedrío ("libertad inicial") no tiene, por tanto, su fin en sí mismo; está ordenado a la

⁽³²³⁾ "La filosofía de la libertad en Maritain", *Revista de Filosofía de México*, 1972 (5), n. 14-15, pág. 200.

⁽³²⁴⁾ Sobre los diversos grados de espontaneidad e independencia, véase el Cap. VI de DB&STh, OEC VIII 95-102. (En Santo Tomás, Cfr. *Sum. theol.*, I, q. 18, a. 3 y *Sum. cont. gent.*, I, c. 97-99 y IV, c. 14). Yo me ocuparé aquí, únicamente, del ser personal del hombre.

conquista de la libertad de independencia ("libertad terminal") según las exigencias postuladas por la personalidad. En ello consiste, precisamente, el "dinamismo de la libertad".

1. Al hablar de las raíces del ateísmo contemporáneo (Capítulo VI), indicamos que en el subsuelo de la opción atea yace un equivoco deseo de autonomía e independencia, una lógica de la inmanencia que se desarrollaba también en el ámbito de la cultura a través de la dialéctica del humanismo antropocéntrico.

Esta raíz se manifiesta, según Maritain, en formas erróneas de concebir la conquista de la libertad de independencia que reposan sobre una filosofía "univocista e immanentista", incapaz de reconocer su variedad interna y grados: *"en esta manera de ver, dirá, no hay libertad o autonomía más que si no se recibe regla o medida objetiva alguna sino de sí mismo; la persona humana reclama para ella una libertad divina, ya sea tomando el hombre, en las formas de pensamiento y de cultura (propriadamente) ateas, el lugar del Dios al que niega, ya queriendo realizar en acto, en las formas panteístas, su identidad de naturaleza con el Dios que imagina"* (PPH, OEC VIII 192).

Al contrario, una "filosofía de la analogía del ser y de la trascendencia divina" reconocerá –por un lado– que la libertad de independencia tiene grados esencialmente diversos, y conexos con sus respectivos tipos de personalidad: en Dios, en quien el concepto de Persona alcanza su máxima perfección, una libertad absoluta; en el hombre, situado por naturaleza en el escalón inferior de la personalidad, una libertad relativa. Rechazará, además, que la trascendencia de Dios imponga violencia alguna a sus criaturas y hará consistir la verdadera autonomía en *"conformarse voluntariamente a ella porque se la sabe justa y verdadera y porque se ama la verdad y la justicia"* (PPH, OEC VIII 103).

2. Pero, ¿cuáles son las aspiraciones inscritas en la personalidad humana que constituyen su ansiada libertad de independencia? Maritain ha distinguido dos tipos: *"unas provienen de la persona humana COMO HUMANA, o como perteneciente a tal grado específico; decimos que son conaturales al hombre y específicamente humanas. Las otras provienen de la persona humana EN CUANTO PERSONA o como partícipe de esa perfección trascendental que es la personalidad y que se realiza en Dios infinitamente mejor que en*

nosotros; decimos entonces que son transnaturales y metafísicas" (PPH, OEC VIII 190–191)⁽³²⁵⁾.

En el conjunto, disperso y no siempre asequible, de la exposición maritainiana, esta doble aspiración se corresponde con una doble aplicación del dinamismo de la libertad. Las aspiraciones incondicionales y connaturales, que tienden a una libertad relativa y compatible con la condición actual del hombre, sufren la pesada carga de la servidumbre y necesidades materiales del propio ser humano; a superar esta amenaza se aplica la conquista de la libertad en el orden social y político. Las aspiraciones condicionales y transnaturales que tienden a la libertad pura y sobrehumana, a la deificación del hombre, son inalcanzables en la condición de criatura creada y completamente ineficaces en este estado; a superar esta segunda derrota se dirigen los esfuerzos de conquista de la libertad en el orden de la vida espiritual.

Analizaremos ahora estas dos formas diversas de dinamismo. También ellas tienen una doble imagen: una falsa, producto de filosofías univocistas e immanentistas; otra verdadera, producto de la filosofía de la analogía del ser y la trascendencia divina.

A. En *Principes d'une politique humaniste*, nuestro autor ha identificado de forma general como principios de la "falsa emancipación política" a la concepción "antropocéntrica" que de la autonomía humana se forjaron Rousseau y Kant. La divinización del individuo deparó como inmediatas consecuencias lógicas el ateísmo práctico de la sociedad y la desaparición teórica y práctica de nociones como bien común y autoridad. Frente a esta concepción, una perspectiva "teocéntrica" de la autonomía de la persona es la única capaz, según Maritain, de constituir la "verdadera ciudad de los derechos humanos": un solo Dios, y respeto al bien común y la autoridad. Este análisis responde, como se ve, a la caracterización que más arriba hemos hecho y que en su falsa imagen identificamos como

(325) Hay que hacer notar que no es propiamente la naturaleza humana, en su línea metafísica, la que tiende a una perfección superior; encerrada en una especie y en un género, tiende de por sí, únicamente a la perfección que a éstos conviene, de otro modo dejaría de existir (En Santo Tomás, cfr. *Sum. theol.*, I, q. 63, a. 3). Lo que aspira a un orden superior es un elemento trascendental en nosotros –la inteligencia, el amor, la personalidad, la libertad–, perfecciones trascendentales que, lejos de desaparecer al alcanzar un grado más elevado, existen de forma más perfecta. "No soy yo quien aspira al <esse divinum>, dice Maritain, ...es el ser en mí" (DBàStH, OEC VIII 108). Por eso, en su estado actual, son aspiraciones ineficaces y condicionales, cuya única posibilidad de ser satisfechas depende del orden sobrenatural.

una de las raíces generales del ateísmo contemporáneo.

El análisis de *Du Régime temporel et de la liberté*, en cambio, es algo más concreto, y en él distingue nuestro autor tres posibles filosofías de la libertad en el orden social. La primera, individualista y liberal burguesa, centra la vida social sobre la libertad en el sentido de libre albedrío. La sociedad se transforma en un inmenso conglomerado de fines en sí en el que la realización de unos supone la disolución de los otros. Desaparece la primacía social de la justicia y el bien común y la verdadera libertad de autonomía acaba convirtiéndose, en manos de algún instrumento de contrapeso como la Voluntad General, en pura ficción jurídica.

Una segunda filosofía de la libertad, imperialista y dictatorial, centra de forma adecuada la vida social sobre una libertad terminal, pero la concibe como una acción transitiva y atribuye su realización al la comunidad política o al Estado. Lo que desaparece ahora es la libertad misma de la persona.

Estas dos primeras formas corresponden a una imagen falsa del dinamismo de la libertad y, aunque tienen orígenes diversos, desembocan ambas en una transgresión de la dignidad personal. De hecho, por una especie de "dialéctica interna inevitable", la divinización del individuo acaba por fructificar en divinización del Estado. En todo caso, son incapaces de responder al fin de la libertad creada en el orden social, *"un bien terrestre común y una obra terrestre común, cuyos valores más altos consisten en la ayuda prestada a la persona humana para que se libre de las servidumbres de la naturaleza material y conquiste su autonomía respecto a ésta"* (DBàSTh, OEC VIII 86).

Frente a ellas, la filosofía de la libertad que Maritain propone es una filosofía, no individualista sino COMUNITARIA, no dictatorial sino PERSONALISTA: *"según esta filosofía, la sociedad civil está esencialmente ordenada... a un bien común temporal que es la recta vida terrestre de la multitud, y que no es sólo material sino moral; y este bien común mismo, está indirecta e intrínsecamente subordinado al bien intemporal de la persona y a la conquista de su libertad de autonomía"* (RTL, OEC V 359).

Comprendemos ahora por qué esta libertad de independencia en el orden social es sólo una *"penúltima libertad terminal"* (RTL, OEC V 362) y el bien común temporal un "fin intermediario o infravalente": la sociedad debe contribuir también a preparar

la definitiva "libertad terminal", libertad de autonomía y de exultación en el orden de la vida espiritual, y a satisfacer con ello las aspiraciones transnaturales de la persona.

B. Respecto a la conquista de estas aspiraciones últimas, también hay una falsa y una verdadera imagen. La primera pretende alcanzar la deificación del hombre por sus propias fuerzas y simple desarrollo de las potencias de la naturaleza humana. Maritain ha reconocido como principales fuentes históricas de esta falsa deificación a aquella concepción immanentista de la conciencia que, como en Lutero, crea la moralidad desde la libertad interior y con independencia de la ley, y a la concepción idealista de la ciencia que aspira a construir la verdad desde el espíritu mismo y con independencia del ser (Cfr. PPH, OEC. VIII 200). Pero no deja de citar también otras actitudes que, o bien confunden la libertad de autonomía con el libre albedrío adulterando la moral, como en el caso de Kant, o bien malinterpretan el concepto de autonomía, como la "libertad de conocimiento y de intelectualidad pura" de Spinoza o la "libertad de potencia y de creación" de Nietzsche (Cfr. RTL, OEC V 349–351). Unas y otras contribuirán a que esta imagen de la deificación del hombre desemboque, a través de formas diversas, en ateísmo.

Por su parte, la imagen maritainiana del dinamismo de la libertad en el orden espiritual no es otra que la solución tomista. Hay una verdadera deificación del hombre: *"el hombre está llamado a convertirse en Dios, pero por una participación de gracia en la naturaleza de un dios trascendente, personal y libre"* (RTL, OEC V 351), por una apertura *"al don que el Absoluto hace de Sí mismo y al descenso de la divina plenitud a la criatura inteligente"* (PPH, OEC VIII 203).

El concepto de autonomía humana adquiere aquí un sentido misterioso: cuanto mayor y más consciente sea la dependencia de la criatura respecto a su Creador, y su adhesión a Él, mayor será su participación de la Vida y Libertad divinas. El conflicto entre la ley y la libertad ha sido resuelto, tanto en Maritain como en el Aquinate, en sentido paulino: *"el Señor es Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor está la libertad"*⁽³²⁶⁾.

⁽³²⁶⁾ II Cor 3, 17. (En Maritain, Cfr. PSP, OEC VII 593–615 y QC, OEC VI 775–788. En Santo Tomás, Cfr. *Sum. cont. gent.*, IV, c. 22 y *Sum. theol.*, I–II, q. 93, a. 6).

Esta adhesión, que conduce a la libertad absoluta de los hijos de Dios, comprende por lo demás dos aspectos: en relación a la inteligencia es "sabiduría y libre posesión intelectual", sólo podrá ser plenamente alcanzada en el estado de beatitud y Maritain la denomina "libertad de exultación"; en relación a la voluntad, es "plenitud de amor" y a ella corresponde propiamente el nombre de "libertad de autonomía". Este último es el camino más accesible al hombre en su estado actual y lleva, en sus cotas más altas, a la vida de unión con Dios: también aquí, como en el caso de la ruptura con el mal (Capítulo VI, §1, 1, D), el santo es el ejemplo genuino de hombre libre llamado a alcanzar la perfecta espontaneidad de una naturaleza espiritual, que se vislumbra aquí abajo pero que sólo tiene total cumplimiento en la vida eterna.

-

- CAPITULO X: EL MAL Y LA INOCENCIA DIVINA

La existencia del mal en el mundo es un hecho constatable que nadie se atrevería a negar. En el albor de la era cristiana, S. Agustín se hacía ya eco de ella con una dura y lacónica sentencia: *"la vida humana, que está llena de tantos y tantos males de este siglo, se caracteriza por la miseria"*⁽³²⁷⁾.

Desde entonces, el problema del mal ha ido extendiendo su oscuro velo sobre la conciencia humana, cada vez más sensibilizada. Maritain ha resumido este proceso al comienzo de su opúsculo *Dieu et la permission du mal*: *"a medida –dice– que, bajo la influencia misma del cristianismo, la conciencia de los hombres se hacía más sensible a la dignidad de la persona humana y a los ultrajes que le son infligidos por el mal, y por otra parte las dimensiones del mal, de la injusticia, de la crueldad, de todas las clases de crímenes le eran cada vez mejor reveladas tanto en profundidad como en extensión (hoy, no hay más que abrir el periódico para ver las iniquidades que el orgullo o la estupidez, añadidos a la dureza de corazón, hacen cometer en todos los rincones de la tierra)– a medida pues que se desarrollaba tal proceso, el problema del mal ha tomado una importancia más trágica para la conciencia humana"* (DPM, 11). Para nuestro autor mismo ha sido una constante preocupación de su búsqueda filosófica.

Pero, ¿en qué consiste el escándalo del mal, capaz de generar las más diversas formas de ateísmo y hasta de ofuscar las conciencias cristianas? En el capítulo anterior, hemos analizado el concepto maritainiano de libertad como un preámbulo necesario al estudio del mal. Afirmamos allí que la relación de la libertad creada con la libertad divina y su plan eterno constituía uno de sus puntos fuertes; de hecho, la manera en que el hombre –en el uso de su libertad– modela su vida y forja la historia es esencial al análisis del mal moral y reaparecía constantemente en nuestro estudio. Con todo, como dice Fr. Marie-Joseph NICOLAS, en la reflexión tomista sobre el mal *"el problema no es el del libre albedrío, sino el de la inocencia de Dios en nuestros pecados. ¿Cómo hacer el mal inteligible en un sistema metafísico en el que todo lo que existe y obra depende de Dios en sus fibras más recónditas y profundas?"*⁽³²⁸⁾.

⁽³²⁷⁾ *De civitate Dei*, XIX, 4.

⁽³²⁸⁾ "La libertad humana y el problema del mal", en *Jacques Maritain, Revue thomiste*, 1948 (48), pág. 245 de la trad. española de Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950.

La pregunta por la inocencia divina no está, sin embargo, restringida al tomismo o, de forma más general, al cristianismo. La interpretación suplicante de Evodio en el *De libero arbitrio* agustiniano, "Dime, te ruego, ¿puede ser Dios el autor del mal?"⁽³²⁹⁾, se limita en última instancia a traducir otra cuestión aparentemente más amplia pero en la práctica equivalente: ¿cuál es el origen del mal?

A este respecto, la obra leibnicense es un modelo ejemplar de todos los intentos de justificación de la inocencia de Dios. En palabras de Paul RICOEUR, es una "trama ajustada de filosofía y teología que ha asumido la forma de una Teodicea, so pretexto de hacer suya la tarea de defender y justificar la bondad y omnipotencia de Dios vis a vis la existencia del mal... y diseñada a partir del objetivo de comprender este mundo como providencial"⁽³³⁰⁾.

– El juicio de este mismo autor acerca de ella no puede ser más severo: "¿quién no percibe que la teodicea jamás supera el nivel de una retórica argumental y persuasiva? No es por casualidad que recurre a tantos argumentos, más abundantes cuanto menos fuerza posee cada uno de ellos. ¿Cómo podría elevarse el pensamiento al punto de vista de la totalidad y decir: porque existe el orden, hay desorden? Y si pudiera hacerlo, ¿cómo no reduciría el dolor de la historia a una farsa, a la farsa siniestra de un juego de luces y sombras, a menos que sea una estética de la discordancia? En ello consiste la mala fé de la Teodicea: no triunfa sobre el mal real sino únicamente sobre su fantasma estético"⁽³³¹⁾.

Maritain está en completo acuerdo con Ricoeur, en este punto: "el tiempo de las teodiceas a lo Leibniz o de las justificaciones de Dios que parecen una alegación de circunstancias atenuantes, ha pasado definitivamente" (DPM, 12). Dios no necesita ser justificado; su inocencia, en modo alguno precisa ser defendida. La Teología Natural tomista, que es también una metafísica de los grados de ser, ya le ha caracterizado como Bien Supremo. Esta certeza metafísica es el cimiento desde el que nuestro autor inicia sus reflexiones.

Pero hay aún una segunda diferencia, no ya sólo con Leibniz sino con toda la

⁽³²⁹⁾ L. I, c. I, 1.

⁽³³⁰⁾ *Introducción a la simbólica del mal*, Ediciones Megápolis, Buenos Aires 1976, pág. 199.

⁽³³¹⁾ *ibidem*, pp. 51-52.

tradición tomista y agustiniana, en la manera en que Maritain aborda la cuestión del mal: su análisis pretende ser también un análisis básicamente filosófico. ¿La respuesta será satisfactoria? ¿Puede, en realidad, especularse sobre la "experiencia del mal"? Son preguntas que intentaremos contestar en el presente capítulo. Sea como fuere, lo cierto es que la metafísica maritainiana del mal ha sido calificada por su propio autor como su aportación más original e importante a la filosofía. En el prólogo de *Dieu et la permission du mal* afirma: *"si en mi trabajo filosófico ha habido alguna contribución efectiva (por imperfectamente que haya podido ser presentada) al progreso del pensamiento, y a las investigaciones que anuncian una nueva edad de cultura, es, de ello estoy seguro, aquella a la que este pequeño libro se refiere"* (DPM, 8).

– Por lo demás, el programa que espero desarrollar en este importante capítulo se estructura como sigue. Expondremos, en primer lugar, una breve perspectiva histórica de la cuestión: sus orígenes histórico–filosóficos (1), la herencia tomista y agustiniana que en este punto nuestro autor mismo ha recibido (2) e incluso, los análisis maritainianos de otras filosofías respecto al problema que nos ocupa (3). Todo ello conforma el §1.

En un segundo momento, trataremos de encuadrar adecuadamente las reflexiones maritainianas sobre el mal, al que considera más un "misterio" que un "problema". A la vez, delimitaremos cuál es la vía especulativa que nuestro autor sigue y cómo valora la respuesta que al misterio del mal puede darse por ella (§2).

Los siguientes párrafos intentan clarificar las claves de la respuesta de Maritain al misterio del mal: primero, examinando su naturaleza en general y el por qué de su existencia (§3), después el mal de naturaleza o sufrimiento (§4) y por último, el mal moral (§5).

El §6 contempla la respuesta del Evangelio como la única capaz de absorber y dotar de sentido al misterio del mal, en su plenitud.

Por fin, el §7 quiere contribuir a cubrir lo que constituye, a mi entender, un cierto vacío en la obra maritainiana. Nuestro filósofo ha reconocido que el problema del mal ha dado origen a formas diversas de ateísmo, pero no ha estudiado esta conexión ni las pruebas que, por parte de aquéllas, se han interpuesto contra la existencia de Dios. Como ya vimos al tratar del ateísmo contemporáneo, su intención fue más bien la de analizar su significación filosófica y socio–histórica. Aunque de forma muy sucinta y casi esquemática, este último apartado se ocupa de estas "pruebas".

§1. Perspectiva histórica de la cuestión:

1. Los orígenes de las reflexiones sobre el mal se remontan a la antigüedad clásica. Si hemos de creer a Aristóteles⁽³³²⁾, los primeros filósofos buscaron el origen del desorden en un caos previo al nacimiento del mundo. Basándose en *Timeo* 30 a, el Estagirita incluye a PLATON entre ellos y le critica: si así fuera, el desorden sería originario y natural, y el orden aparecería introducido contra la naturaleza.

¿Qué sentido podría tener la actitud platónica? Localizar la causa del desorden en el caos originario contribuía a eximir a la divinidad de toda culpa. Esta hipótesis parece verse confirmada por algunos textos de la *Republica*: *"la divinidad, puesto que es buena, no puede ser causa de todo, como dicen los más, sino sólo de una pequeña parte de lo que sucede a los hombres, no de la mayor parte de las cosas. Pues en nuestra vida hay muchas menos cosas buenas que malas. Las buenas no hay necesidad de atribuírselas a ningún otro autor; en cambio, la causa de los males hay que buscarla en otro origen cualquiera, pero no en la divinidad"*⁽³³³⁾. El tratamiento de la República, sin embargo, es más antropológico que formalmente ontológico y no acierta a captar lo esencial del mal.

ARISTOTELES ha dado, en este sentido, un paso al frente. En su *Metaphysica*, a la vez que rechaza de nuevo la postura platónica, hace depender oscuramente el mal de las cosas mismas: está en ellas sin ser una cosa. El Estagirita dirá: *"en cuanto al mal, su fin y su acto son necesariamente peores que su potencia, pues el ser en potencia es el mismo ser a la vez en los dos contrarios. Es evidente, pues, que el mal no es independiente de los objetos sensibles pues el mal es, por naturaleza, posterior a la potencia. Por consiguiente, no existe tampoco en las realidades primordiales y eternas ni el mal, ni el pecado, ni la corrupción"*⁽³³⁴⁾.

Algunos siglos más tarde, PLOTINO⁽³³⁵⁾ vendrá a desembocar en las

⁽³³²⁾ *De caelo*, III, 2.

⁽³³³⁾ 379 c. También 379 b.

⁽³³⁴⁾ Libro IX, 9.

⁽³³⁵⁾ Cf. *Enneada* I, VIII <51>.

conclusiones platónicas asimilando a la vez, por un hábil equilibrio, el lenguaje aristotélico. El ser es el bien; por tanto, algo opuesto al ser debe ser el mal. Como la materia es un cierto no ser –en sentido platónico–, Plotino acaba haciendo depender la materia del no ser y calificándola como principio real y sustancial del mal. Lo que era un principio de explicación racional, se transforma en una realidad sustancial y necesaria. El mal existe en sí mismo, no es un atributo del alma; el mal que existe en el alma se ha "contagiado" por contacto con el mal en sí.

2. La aparición en escena del cristianismo subvierte las raíces mismas de la cuestión.

A. Plotino había podido hacer depender el mal de la materia, salvando la responsabilidad divina, pues carecía de un concepto fuerte de creación como el que introduce la doctrina cristiana.

a) ¿Cómo habría podido, en cambio, SAN AGUSTIN soslayar la dificultad cuando la creación se define como un acto libérrimo de la omnipotente voluntad divina? En las *Confesiones* se interrogará sobre esta problemática: *"¿será acaso que la materia de que hizo Dios todas las criaturas era en sí misma alguna cosa mala, y Dios la formó y ordenó, pero dejó algo en ella que no lo ordenase y convirtiese de mal en bien? Y si fue así, ¿qué causa hubo para esto? ¿Acaso no podía convertirla toda y mudarla en bien de modo que no quedase en ella nada de malo, siendo Él todopoderoso? Finalmente, ¿por qué quiso servirse de ella para formar de allí sus criaturas, y no usar de su misma omnipotencia para destruirla enteramente y aniquilarla? ¿O podrá decirse que ella podía existir contra la voluntad de Dios?"*⁽³³⁶⁾.

La materia, pues, no puede ser considerada mala aunque sólo se vea en ella un simple principio de potencialidad e indeterminación. *"Llamo yo <hylen>, dice S. Agustín, a una cierta materia absolutamente informe y sin cualidad alguna, de la que se forman todas las cualidades que nosotros percibimos por nuestros sentidos, como lo sostuvieron los antiguos filósofos... No debe decirse, por consiguiente, que sea mala esa*

⁽³³⁶⁾ I., VII, c. 5

hylen... Tiene en sí capacidad o aptitud para recibir determinadas formas, porque si no pudiese recibir la forma que le imprime el artífice, ciertamente no se llamaría materia. Además, si la forma es un bien, por lo cual se llaman mejor formados los que por ella sobresalen, como se llaman bellos por su belleza, no hay duda de que también es un bien la misma capacidad de recibir la forma... Y como todo bien procede de Dios, a nadie le es lícito dudar de que esta materia informe, si es algo, solamente puede ser obra de Dios"⁽³³⁷⁾.

b) De forma paralela, admitir la sustancialidad del mal habría conducido a un dualismo teológico blasfemo y absurdo. Los maniqueos –secta a la que perteneció durante algún tiempo Agustín– pretendían extraer de la "existencia del mal", su sustancialidad. En efecto, decían, si el mal existe, y puesto que no puede proceder del bien, debe haber en él un principio sustantivo que dé razón de su origen, un principio eterno que se opone al bien.

Tras su conversión, el de Hipona tomó conciencia de lo frágil y contradictoria de esta concepción: sustancializando el mal lo único que se hace es identificarlo con el bien. Ya se trate de una sustancia incorruptible o corruptible, el mal se define siempre por el bien: como incorruptibilidad, en el primer caso, o como corrupción de lo que es bueno, en el segundo. Esto es lo que viene a decir claramente en las *Confesiones*: *"todas las cosas que se corrompen son buenas, porque no podrían corromperse si no tuvieran alguna bondad, ni tampoco podrían si su bondad fuera absoluta"*⁽³³⁸⁾.

Todo ser, por el hecho de ser, es bueno pues participa del Ser por excelencia, Sumo Bien. La escritura se lo confirma (*"toda criatura de Dios es buena"* –I Timoteo 4, 4–) y él lo reafirma una vez más en *De natura boni*: *"toda naturaleza, en sí misma considerada, es un bien; no puede provenir más que del Supremo Bien; y los que por su simplicidad se alejan de Él, todos tienen su principio en el Bien Supremo"*⁽³³⁹⁾.

⁽³³⁷⁾ *De natura boni*, c. XVIII.

⁽³³⁸⁾ *I.*, VII, c. 12.

⁽³³⁹⁾ *c.* I.

c) ¿Cuál es, entonces, la naturaleza y origen del mal?

En primera instancia, Agustín responde como los maniqueos: algo que es contrario a la naturaleza de las cosas. Toda naturaleza se define por una cierta medida o proporción característica, una belleza propia y un orden, bienes generales que, procedentes de Dios, podemos encontrar en todas las criaturas según grados específicos diversos. Pues bien, *"el mal no es otra cosa que la corrupción del modo, de la belleza y del orden naturales. La naturaleza mala es aquella que está corrompida"*⁽³⁴⁰⁾. *"Ninguna naturaleza, por tanto, es mala en cuanto naturaleza, sino en cuanto disminuye en ella el bien que tiene"*⁽³⁴¹⁾. Agustín califica a estas naturalezas de bienes imperfectos o relativos frente a Dios, Naturaleza incorruptible y Bien absoluto.

En el orden moral, esta corrupción se traduce por un mal mucho más trágico que el dolor, el "pecado", ofensa al Creador y mancha para el que lo comete. *"El pecado, dirá, no es deseo de naturalezas malas sino abandono o renuncia de otras mejores y más perfectas"*⁽³⁴²⁾; *"consiste en despreciar los bienes eternos, de los cuales goza la mente por sí misma y por sí misma percibe, y que no puede perder con tal de que los ame, y en procurar, por el contrario, como cosa grande y admirable, los bienes temporales"*⁽³⁴³⁾. Y en las *Confesiones* añade: *"por conseguir todas estas cosas y otras semejantes peca el hombre cuando, con immoderada inclinación a ellas, siendo así que son los bienes más bajos e inferiores que hay, deja los mayores y soberanos bienes, como son vuestra Ley, vuestra Verdad y Vos mismo, que sois nuestro Señor y Dios. Es cierto que todas estas cosas inferiores tienen y nos comunican algunos deleites, pero no como los de mi Dios..., son hermosos y agradables, pero respecto a los otros superiores, eternos y soberanos, son viles y despreciables"*⁽³⁴⁴⁾.

⁽³⁴⁰⁾ *De natura boni*, c. IV.

⁽³⁴¹⁾ *ibidem*, c. XVII.

⁽³⁴²⁾ *ibidem*, c. XXXIV.

⁽³⁴³⁾ *De libero arbitrio*, I, I, c. XVI, 34.

⁽³⁴⁴⁾ I, II, c. 5.

Algunos autores han querido ver en el texto de la *Metaphysica* de Aristóteles, más arriba citado, un esbozo del concepto de privación y de la tesis de que el mal no puede existir sino en el bien. Estos dos elementos están explícitamente presentes en la obra agustiniana: el mal no es una esencia o naturaleza, ni una forma, ni una sustancia; es una ausencia de ser, una privación de un bien que debería existir en una cosa. En este sentido, no hay propiamente "*causa eficiente del mal, sino deficiente, pues el mal no es efecto sino defecto*"⁽³⁴⁵⁾.

Agustín concluye sus reflexiones con un marcado tono optimista. Dios es siempre bondadosísimo y omnipotente, de modo que, por mucho que el mal –sea físico o moral– parezca absorberlo y mancharlo todo, en nada se alterará el orden y perfección del universo: extrae de los males bienes⁽³⁴⁶⁾, compone con notas aparentemente discordantes la mejor de las sinfonías y con sonidos que desaparecen el más elegante de los discursos⁽³⁴⁷⁾.

B. Esta herencia agustiniana es la que recibe y profundiza íntegramente SANTO TOMÁS. No voy a extenderme en esta breve exposición histórica en él, pues la metafísica tomista del mal es la base –enriquecida y orientada, eso sí, de manera absolutamente original– sobre la que se sustenta la maritainiana. El §3 dará cuenta de sus claves.

No estará de más decir, sin embargo, que los puntos fundamentales de la herencia recibida por el Aquinate son los que hacen referencia a la naturaleza del mal en general como "privación"⁽³⁴⁸⁾ y la inexistencia de causa propia atribuible a Dios⁽³⁴⁹⁾,

⁽³⁴⁵⁾ *De civitate Dei*, XII.

⁽³⁴⁶⁾ *Enchiridion*, c. XI.

También BOECIO recoge este célebre axioma agustiniano (Cfr. *De cons. philos.*, I. IV, prosa 6ª, §52).

⁽³⁴⁷⁾ Cfr. *De natura boni*, c. VIII; *De civitate Dei*, XI, 18 y *De Ordine*, I. I, 5, 6 y 7; I. II, 4.

⁽³⁴⁸⁾ Cfr. *Sum. theol.*, I, q. 48, a. 1; *Sum. cont. gent.*, III, c. 7, 8 y 9; *De malo*, I, 1 y *Comp. theol.*, c. 115.

⁽³⁴⁹⁾ Cfr. *Sum. theol.*, I, q. 49, a. 1 y *Sum. cont. gent.*, III, c. 13 y 14.

la bondad en sí de toda criatura⁽³⁵⁰⁾, el orden y la belleza que, con el mal incluido, presiden el universo creado⁽³⁵¹⁾, o la idea de que el mal moral, el pecado, es más grave que el sufrimiento o "mal de pena" y ataca la libertad del hombre y su voluntad, volviendo malo a la persona que lo comete.

3. Maritain no se ha preocupado, como nosotros acabamos de hacer, de encuadrar históricamente sus reflexiones sobre el mal. Esta era una cuestión que no le interesaba sino, incidentalmente, en el desarrollo sistemático de algún tema concreto.

Si queremos hacernos una idea acerca de su valoración de otras respuestas a este problema, habremos de conformarnos con consideraciones parciales que salpican muchas de sus obras. Por oposición, casi siempre, a estas otras respuestas pretenderá fijar con mayor seguridad y claridad su propia postura. Nos ocuparemos ahora, por orden de menor a mayor importancia, de su análisis, a este respecto, de las metafísicas pluralistas, del idealismo hegeliano y del racionalismo leibniciano.

A. El "problema del mal" representa, según nuestro autor, un papel capital en el PLURALISMO⁽³⁵²⁾. Siguiendo una especie de "nuevo maniqueísmo", los pluralistas *"creen en un mal positivo y radical (idea que se remonta a Lutero), en algo en el mundo cuya esencia misma sería ser malo"* (RI, OEC III 324). Su conciencia de la gravedad del mal y de la necesidad de comprometerse en la lucha contra él para salvar al mundo le parecen admirables; aceptan también que la única solución satisfactoria pertenece al orden práctico y que más que "comprenderlo" lo que hay que hacer es "suprimirlo", pero lo absolutizan de tal modo que llegan a debilitar la omnipotencia divina, a afectar por el mal su Esencia misma y a considerar que más que "cooperadores de Dios" en la obra de Redención del mundo (en sentido paulino) los hombres somos "compañeros de tristeza" y

⁽³⁵⁰⁾ Cf. *Sum. theol.*, I, q. 48, a. 3 y *Sum. cont. gent.*, III, c. 10 y 11.

⁽³⁵¹⁾ Cf. *Sum. theol.*, I, q. 48, a. 2-4 y *Sum. cont. gent.*, III, c. 12.

⁽³⁵²⁾ Sobre la metafísica pluralista, Cf. RI, OEC III c. VIII. Algo hemos dicho al respecto en nuestro Capítulo VI, §3, 3.

complemento de su energía sin el que Dios mismo podría ser derrotado en la lucha.

B. ¿Qué decir de lo que Maritain llama "inmanentismo cristiano" de HEGEL⁽³⁵³⁾? El Dios hegeliano toma conciencia de sí a través de un proceso en el que sus propias diferencias son el motor; camina hacia la unidad y la riqueza completa del espíritu, inmanente al devenir mismo de las cosas, perdiéndose y resucitando de continuo. Lo negativo y el mal aparecen aquí, por tanto, –según nuestro autor–, como una necesidad del ser, una etapa por la que Dios debe pasar para constituir su Historia y la propia historia universal, y que tampoco es ajena al hombre. No hay manera más bella, piensa Maritain, de atribuir a Dios el origen tanto del bien como del mal, al mismo tiempo que se le concede la suprema justificación: es la Teodicea en estado puro⁽³⁵⁴⁾.

C. En cuanto al racionalismo de LEIBNIZ, autor y creador de la "Teodicea", adultera según Maritain el optimismo que habíamos reconocido en San Agustín y Santo Tomás.

En nuestro Capítulo anterior (§1, 2) distinguimos, siguiendo a nuestro filósofo, el orden universal de la naturaleza del orden particular, autónomo e irreductible, de la libertad; Dios es causa primera de aquél y objeto de la Teología Natural, pero también es cabeza del orden moral. En el mismo pasaje, definíamos cuál era la suprema medida en cada

(353) Nuestro autor ha estudiado detenidamente el idealismo de Hegel en PhM, cap. IX. Sobre las notas que atribuye al dios hegeliano, véase nuestro Capítulo VI, §3, 1.

(354) Me parece que el mejor texto hegeliano para ilustrar la interpretación de Maritain, se halla en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. "Tiene que haber llegado necesariamente, dice allí Hegel, el tiempo de concebir también esta rica producción de la razón creadora, que se llama la historia universal. Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una Teodicea, una justificación de Dios como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos. (En realidad, en ninguna parte hay mayor estímulo para tal conocimiento conciliador que en la historia universal. Vamos a detenernos sobre esto un momento).

Esta reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo –en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado y superado–, mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que ese fin último" (Trad. de J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid 1974, pp. 56–67).

uno de estos órdenes y destacábamos la importancia de su distinción. Esta radica, precisamente, en que sirve a Maritain para diferenciar los casos del mal moral y el mal físico. Mientras que el primero, en efecto, depende del orden particular de la libertad, el segundo hace referencia al orden universal de la naturaleza o a un orden particular instrumental respecto a éste (Cfr. NL, OEC IX 812–813). Un hecho que lesiona un orden particular instrumental, como por ejemplo la conducta de un animal depredador, no puede considerarse malo en relación al orden universal de la naturaleza. No ocurre lo mismo, en cambio, con el mal moral, perteneciente a un orden autónomo e irreductible: la falta moral nunca podrá ser considerada un bien, aun cuando fuera reordenada hacia otro bien mayor.

¿Qué cosas hay que oponer, entonces, a Leibniz?

– “Algunos filósofos, dice Maritain, –Leibniz, por ejemplo–, tienden a hacer del orden moral un orden particular simplemente instrumental en relación al orden universal. Os dirán que tal y tal mal –ya se trate de la falta, o del dolor que en el orden humano es, si se tienen en cuenta los datos existenciales aportados por las tradiciones religiosas y la teología, el resultado de una falta original, y por consiguiente depende de otro orden distinto al simple orden del cosmos– cometido o sufrido por un hombre, es un mal en relación al individuo en cuestión, pero un bien en relación al orden del universo. Conciben el mal moral como patrón del mal físico.

Esta manera de justificar la existencia del mal y responder al problema del mal, físico y moral, diciendo que todos los sufrimientos de los agentes libres, de las personas, y también sus faltas morales, son necesarias para el bien y la gloria del cosmos y para que la máquina del mundo marche a la perfección, es la manera de defender la sabiduría divina practicada por los amigos de Job” (NL, OEC IX 813–814)⁽³⁵⁵⁾.

No podía ser de otra manera: la concepción leibniziana de la

⁽³⁵⁵⁾ En los Ensayos de Teodicea se puede ver confirmada, a mi entender, la interpretación maritainiana: “si conociéramos la ciudad de Dios tal cual ella es, dice el filósofo alemán, veríamos que es el estado más perfecto que ha podido inventarse, que la virtud y la felicidad reinan en ella todo lo que es posible, conforme a las leyes de lo mejor; que el pecado y la desgracia (que por razones de un orden superior no ha sido posible excluir enteramente de la naturaleza de las cosas) no son nada en comparación del bien, y hasta sirven para que se produzcan mayores bienes. Pero puesto que estos males debían existir, era preciso que algunos estuviesen sujetos a ellos, y estos algunos somos nosotros” (Respuesta a la VIII objeción de Bayle, §123). Más adelante, escribe incluso: “aun cuando hubiese tocado en suerte más mal que bien al género humano, basta, con relación a Dios, con que haya incomparablemente más bien que mal en el universo” (ibidem, §262).

psicología de la motivación ya había puesto trabas a la libertad humana, reduciéndola a pura espontaneidad. ¿Cómo dar razón entonces del mal moral? ¿No se reduce así el mal a algo necesario?

Si la "suerte" depara que una madre sufra la desgracia de la pérdida de un hijo, Leibniz dirá que la máquina del mundo exigía este dolor para ser más perfecta. Maritain tiene, para con esta tesis, frases de gran dureza: *"explicad esa posición a la madre en cuestión, y que eso era necesario para que todos los grados del ser fuesen cumplidos y os responderá que ella se ríe de la máquina del mundo, y que se le devuelva su hijo. Y tendrá razón, porque esas cuestiones –acaba nuestro autor– no se resuelven por la máquina del mundo, sino en la noche de la fe y por la cruz de Jesús"* (DBàSTh, OEC VIII 131–132).

De forma general, los errores al definir la relación entre el orden universal de la naturaleza y el orden moral dan lugar, según Maritain, a dos tendencias contrarias pero igualmente inexactas:

a) una contaminación de la ética por la metafísica desembocará en el desconocimiento del verdadero rango del mal moral y en su absorción por el mal físico. Como a su vez, éste desaparecerá en el bien total del universo, en una perspectiva superior, en la perspectiva divina, el mal apenas tendrá incidencia. Esta es la postura adoptada por Leibniz, pero también hay restos de ella en Spinoza, la filosofía india e incluso Goethe.

b) al contrario, una contaminación de la metafísica por la ética traerá consigo una grave desconsideración hacia el orden universal: los maniqueos o, en nuestro siglo, Albert Camus por ejemplo, juzgarán de todo únicamente según las claves del bien y del mal moral.

§2. El mal: ¿misterio o problema?

Suele decirse que, en filosofía, plantear ajustadamente una cuestión es esencial para su resolución. Maritain está en completo acuerdo con este dictamen. ¿Cómo plantear, por tanto, de forma adecuada una cuestión tan espinosa como la del mal?

En la Introducción de *Sept leçons sur l'être*, nuestro autor ha apuntado una distinción de gran importancia a este respecto: *"toda cuestión planteada por una ciencia, nos dice, presenta un doble aspecto. El aspecto misterio y el aspecto problema: un misterio, del lado de la cosa, del objeto y de su realidad extramental; un problema, del lado de nuestras fórmulas"* (SL, OEC V 528).

I. Maritain reconoce haber adoptado, en este punto, una terminología creada por Gabriel MARCEL, pero afirma emplearla en un sentido "completamente diferente":

"La noción de misterio inteligible no es una noción contradictoria, es la manera más exacta de designar la realidad; el misterio no es el enemigo, el adversario de la inteligencia... La objetividad de la inteligencia misma es soberanamente misteriosa; y el objeto del conocimiento es el misterio llevado al estado de inteligibilidad en acto y de intelección en acto... ¿Su objeto propio no es el ser? ¿Y el ser no es un misterio, ya porque se encuentre demasiado rico en inteligibilidad, demasiado puro para nuestra inteligencia, como en las cosas espirituales, ya porque comporte en sí mismo una mayor o menor resistencia a la inteligibilidad, el testimonio en él del no ser, como es el caso para el devenir, la potencia y, ante todo, la materia?

Digamos que el misterio es una plenitud ontológica a la que la inteligencia se une vitalmente y en la que se zambulle sin agotarlo... El tipo sobreeminente de misterio, es el misterio sobrenatural, aquel que es el objeto de la fé y de la teología... Pero la filosofía y la ciencia también tienen que ver con el misterio, con otro misterio, con el de la naturaleza y el ser.

El tipo puro de problema es un problema de palabras cruzadas, un jeroglífico, un puzzle. Aquí, en el límite, –en este límite–, no hay contenido ontológico... Digamos que el problema es un complejo nocional creado por nuestra inteligencia, que parece a primera vista inextricable y que es necesario desanudar" (SL, OEC V 528–530).

Las indicaciones marcelianas acerca de lo misterioso y lo problemático, se sitúan efectivamente en otra perspectiva: *"un problema, dice Marcel, es algo que encuentro, que aparece íntegramente ante mí y que, por lo mismo, puedo delimitar y reducir, mientras que el misterio es algo en que yo mismo estoy comprometido, y que, en consecuencia, sólo*

puede pensarse como una esfera donde la distinción de lo que está en mí y ante mí pierde su significado y su valor inicial. Mientras que un problema auténtico puede resolverse con una técnica apropiada en función de la cual se define, un misterio trasciende por definición toda técnica concebible"⁽³⁵⁶⁾.

Maritain parece definir el misterio en función del concepto de inteligibilidad: hay una sobreinteligibilidad inaccesible para nosotros en el estado actual, que constituye el misterio sobrenatural; hay una ininteligibilidad relativa, igualmente misteriosa, herida del no ser y del principio potencial de la materia. Fr. Marie-Joseph NICOLAS, siguiendo a nuestro autor, ha calificado desde esta perspectiva un misterio como aquella *"aquella verdad cuyos términos son racionalmente inconciliables, no por ser contradictorios, sino por ser inagotables para nuestra razón"*⁽³⁵⁷⁾. ¿Lo que caracteriza el misterio del ser mismo, no es acaso su inagotabilidad ante la razón humana?

Marcel, por su parte, prefiere incluir el misterio en el ámbito de la experiencia, allá donde todos los límites objetivos se diluyen y el yo se encuentra sólo ante el compromiso. Eso explica que *"cuando trato un problema me esfuerce por descubrir una solución que se transforma en bien común, que en consecuencia, cualquier puede volver a encontrar. En cambio, la idea de un cualquiera o de un pensamiento en general se aplica cada vez menos a medida que penetramos en el interior de la filosofía"* ⁽³⁵⁸⁾. Desde este punto de vista, es más acertado definir el misterio como hace el P. JOUVE: *"no son verdades que nos sobrepasan, sino verdades que nos comprenden"*⁽³⁵⁹⁾.

2. A pesar de esta diferencia esencial de perspectiva, no deja de haber coincidencias entre ambos planteamientos. Para Marcel, el misterio tampoco es un enemigo

⁽³⁵⁶⁾ *Le mystère de l'être*, Parte I. Réflexion et Mystère. Aubier, París 1951, pág. 227; *Être et avoir*, Aubier, París 1935, pág. 169.

⁽³⁵⁷⁾ "La libertad humana y el problema del mal", art. cit. pág. 245.

⁽³⁵⁸⁾ *Le mystère de l'être*, op. cit. pág. 229.

⁽³⁵⁹⁾ Citado por G. MARCEL, *Être et avoir*, op. cit. pág. 205.

de la inteligencia: *"debe evitarse cuidadosamente, dice, toda confusión entre el misterio y lo incognoscible (desde un punto de vista absoluto). Lo incognoscible no es más, en efecto, que un límite de lo problemático que no puede actualizarse sin contradicción. El reconocimiento del misterio es, por el contrario, un acto esencialmente positivo del espíritu, el acto positivo por excelencia, en función del cual es posible que cada positividad se defina rigurosamente"*⁽³⁶⁰⁾. También en él hay una *"coincidencia de lo misterioso y lo ontológico"*⁽³⁶¹⁾, un misterio del ser y del conocer *"que Maritain ha visto muy bien"*⁽³⁶²⁾.

Además, tanto en uno como en otro, nociones como las de técnica o progreso, no tienen cabida sino en el dominio del problema: *"donde predomina el aspecto problema, ha dicho Maritain, una solución viene después de otra, una termina, otra comienza; progreso lineal o por sucesión de aspectos de razón o de perspectivas ideales, de maneras de conceptualizar el objeto... Al contrario, allí donde predomina el aspecto misterio, se trata de penetrar siempre cada vez más en lo mismo"* (SL, OEC V 531). *"No hay progreso, dirá Marcel, más que en lo problemático"*⁽³⁶³⁾.

En el caso concreto del mal, las diferencias se debilitan aún más. Para Marcel, el "problema del mal" es el ejemplo típico de misterio: *"estoy naturalmente inclinado a considerar el mal como un desorden que contemplo y del que busco discernir las causas o la razón de ser, o incluso el destino escondido. ¿Cómo funciona esta máquina del mundo de manera tan defectuosa?, ¿o acaso esta <defectuosidad> aparente proviene de otra, esta vez real, de mi visión, una especie de presbicia o de estigmatismo del espíritu? En este caso, el desorden efectivo residiría en mí y no sería menos objetivo en relación a un pensamiento rectificador que lo descubra. Únicamente el mal puramente constatado o incluso contemplado deja de ser el mal sufrido; simplemente, creo que deja de ser el mal. En realidad no lo capto como mal sino en la medida en que me alcanza, es decir, en la medida en que estoy implicado en él como se está implicado en un negocio; esta implicación es aquí lo*

⁽³⁶⁰⁾ *Être et avoir*, op. cit. pág. 170; *Le mystère de l'être*, op. cit. pág. 228.

⁽³⁶¹⁾ *Être et avoir*, op. cit. pág. 145.

⁽³⁶²⁾ *ibidem.*, pág. 145.

⁽³⁶³⁾ *ibidem.*, pág. 146.

fundamental; no puedo hacer abstracción de ella más que por una operación, legítima desde cierto punto de vista, pero de la que no debo ser víctima".

Y añade: *"este misterio del mal, la filosofía tradicional ha tendido a degradarlo en problema; he aquí por qué, cuando aborda realidades de este orden, el mal, el amor, la muerte, nos da a menudo la impresión de ser un juego, una especie de prestidigitación intelectual; esta impresión es tanto mayor cuanto más idealista es la filosofía, es decir, cuanto más se embriaga el sujeto pensante de una emancipación en realidad completamente falaz"*⁽³⁶⁴⁾. El diagnóstico, a este respecto, es muy parecido al maritainiano.

¿Bastaría, por tanto, para responder al misterio del mal un análisis puramente metafísico? *"Si la razón, por sí sola –responde Maritain– puede balbucear ciertas verdades muy generales e indeterminadas concernientes al problema del mal, por ejemplo, o al gobierno divino, no puede tratarlas de una manera suficiente sino teniendo en cuenta las condiciones existenciales investidas en tales problemas, el estado de hecho en el que la vida humana está constituida en sí misma y en su relación con el universo, y sus finalidades no sólo posibles sino efectivamente dadas, en fin, un gran número de consideraciones que dependen de luces superiores"* (DPhChr, OEC V 265–266).

Así pues, por la misma naturaleza de las cuestiones que nos ocupan, la razón habrá de dar, por un lado, un salto hacia el orden práctico, para tratar temas como el de la libertad y los actos humanos; por el otro, habrá de asumir materias propias del teólogo, pero no tratadas desde el punto de vista de la teología, sino desde la perspectiva de la "filosofía cristiana". Un filósofo cristiano está, según Maritain, en mejor disposición que ningún otro para *"alcanzar una inteligencia algo mejor del mal, el cual –dice– en verdad no es un problema sino un MISTERIO"* (DBàSTh, OEC VIII 134; RI, OEC III 324).

3. Este es, precisamente, el punto crucial en la teoría maritainiana: una filosofía "plenamente tal", una filosofía respetuosa de los grados de saber, de su unidad jerarquizada y orgánica, no tendrá reparos en reconocer la necesidad de recurrir a elementos no puramente filosóficos, ni siquiera puramente especulativos, para acabar de responder

⁽³⁶⁴⁾ *ibidem.*, pp. 250–251.

adecuada y satisfactoriamente a la "experiencia del mal": *"la experiencia de aquello que de por sí no tiene consolación, la experiencia de la muerte, no puede ser superada o, más bien, absorbida, sino por otra experiencia de origen divino, por la experiencia del amor pascual"* (DBàSTh, OEC VIII 134–135).

Para nuestro autor, por tanto, el mal no es un problema sino un misterio. ¿No había en toda cuestión planteada por un saber, una parte de problema y otra de misterio? En la cuestión del mal, el misterio parece haber ganado terreno al problema hasta casi absorberlo. Con todo, ¿dónde está en el mal ese aspecto misterioso que sigue apareciendo en Maritain en los extremos de lo inteligible? Aparece, desde un punto de vista especulativo, en los dos planos, en el plano metafísico y en el sobrenatural. El primero se resume en la misteriosa relación del Creador con su criatura, del Ser con los seres, y forma parte de ese más amplio misterio metafísico de Dios y del hombre que la Teología Natural y la antropología filosófica aspiran ineficazmente a desvelar: el misterio divino en el extremo superior, en el dominio de la sobreinteligibilidad; el misterio del hombre y de su libre capacidad de "anonadar", en el dominio del no ser y del mal moral. Por su parte, el misterio sobrenatural hace referencia al destino humano y sus aspiraciones transnaturales: ver a Dios; y a la libre gracia otorgada por El para que lo alcance.

Nosotros nos centraremos fundamentalmente en el misterio metafísico del mal. Siguiendo esta línea, dice Maritain, *"me parece que no hablaremos como los amigos de Job"* (DBàSTh, OEC VIII 135), aunque se parta como premisa de la inocencia de Dios: nuestro autor intenta evitar consideraciones teológicas y se sitúa, una vez más, en la perspectiva de la intuición metafísica del ser.

§3. Naturaleza y sentido del mal:

En el §1 hemos intentado descifrar las diversas coyunturas histórico-filosóficas por las que el problema del mal ha pasado y la manera en que ha llegado a Maritain como misterio, a través de la herencia tomista y agustiniana. Los esfuerzos de San Agustín se habían dirigido, sobre todo, a las cuestiones que conforman lo que llamamos "misterio sobrenatural del mal" y que nuestro autor denomina "profundidades divinas" de este misterio: por encima de todo, la compatibilización de la gracia divina con el libre albedrío humano.

Por su parte, la Edad Media, sobre todo Santo Tomás y sus comentadores, había sido capaz de dar un paso más colocándonos en el umbral del "misterio metafísico" del mal, de sus "profundidades creadas y humanas", pero según Maritain, no se había comprometido suficientemente en sus "oscuridades y problemas", y había dejado "mucho terreno por labrar" (Cfr. HI, OEC VI 308–311).

La tarea de nuestro filósofo ha consistido, precisamente, en abordar sin ningún tipo de complejos ni hipocresías este misterio, con el amor a la verdad como guía de la investigación y con la conciencia clara de que más valdria, en última instancia, confesar la imposibilidad de abarcarlo por completo y abandonarlo a la fé, que empeñarse en complicarlo con puros artificios de lenguaje que busquen una justificación divina carente de sentido.

1. Con todo, las aportaciones de San Agustín y Santo Tomás, como ya indicamos, no pueden dejarse de lado. Por lo que toca, en concreto, a la naturaleza del mal, las consideraciones agustinianas y sus profundizaciones tomistas siguen siendo ineludibles⁽³⁶⁵⁾: *"el mal, dirá Maritain, no es una esencia o naturaleza, ni una forma, ni un ser; el mal es una ausencia de ser; no es una simple ausencia o negación, sino una privación: la privación de un bien que debería existir en una cosa"* (DBàSTh, OEC VIII 127).

Desde este punto de vista, añade, *"es un ser de razón en el sentido de que, para pensar la carencia de bien que debería haber en un sujeto me veo obligado a concebirlo como cierta cosa... En cuanto objeto puesto ante el espíritu a la manera de una sustancia o de una cualidad, el mal es no-ser... pero existe muy real y positivamente en el sentido de que el sujeto en cuestión se halla en verdad mutilado o privado del bien que*

⁽³⁶⁵⁾ El hecho de que este punto se haya asumido como patrimonio intocable de la respuesta clásica al misterio del mal, puede dar razón de la escasa atención a él por parte de Maritain. Se trata de una doctrina muy común y nuestro autor sólo ha hecho mención a ella para corregir posibles equívocos (Cfr. DBàSTh VII, I) o, de manera, dispersa, en otras muchas obras.

En *Dieu et la permission du mal* (pág. 10), remite, para una ampliación sobre este tema, a la obra de Charles JOURNIET, *Le mal*, Desclée de Brouwer, Bruges 1961. Efectivamente, el capítulo II de este estudio teológico (del que hay traducción española en Ed. Rialp, Madrid 1965) está dedicado a una consideración general del mal. Además de una pormenorizadísima explicación histórica, esta obra pretende responder también a algunas formas concretas del mal físico —como el "sufrimiento de los animales" (Cfr. V, §3) o "el caso excepcional de los niños" (Cfr. V, §4)—. Maritain no ha atendido este tipo de cuestiones; los objetivos de sus reflexiones no van en esta dirección, sino más bien en la de un tratamiento metafísico del mal moral.

debería estar en él. El médico no encuentra la sordera en el oído y no intenta destruirla como quien quisiera destruir una colonia de bacterias; sin embargo, es algo muy real la privación del sentido del oído; el ser de razón <la sordera> está fundado sobre un muy real desarreglo en la organización interna del oído" (DS, OEC IV 506).

Si se interpretara mal esta doctrina, podría pensarse que lo que se hace es reducir el mal a un menor bien: ¿no parecen indicar también esto algunos textos de San Agustín que más arriba hemos citado? (§1, 2, A). Lo que el de Hipona pretende calificando a ciertas naturalezas de "bienes imperfectos" es poner de relieve la corrupción introducida por el mal en la bondad que toda naturaleza creada tiene de por sí.

El mal no es un ser; tampoco, por tanto, un menor bien. Pero eso no quiere decir que no exista realmente: "existe en el bien" e incluso actúa por él. Maritain ha explicado brevemente esta doble condición del mal desde su "existencialismo tomista": *"si el mal, aun siendo ausencia o carencia de ser, nada tiene sin embargo que ver con una simple disminución del bien; y si es real, si es activo y hasta tiene bastante poder para destruir la obra de Dios, es porque no es una simple laguna en una esencia, sino una privación en un sujeto que ejerce el acto de existir; una llaga en la existencia; y no obrando por sí mismo sino por el bien, en el que anonada, es tanto más activo y tanto más fuerte cuanto este sujeto existente al cual corroee con el no-ser está más profundamente dañado y ejercita una existencia más activa y elevada" (CT, OEC IX 46-47).*

2. Siguiendo a Santo Tomás⁽³⁶⁶⁾, nuestro autor distingue entre el mal que afecta a la operación de los seres –"mal de la acción"– y el que afecta al ser mismo del agente –"mal del ser"–.

De forma general, –dice–, el mal de la acción procede siempre de algún mal del ser. Así, en el universo de la naturaleza material, una operación defectuosa tendría su origen en algún defecto de las potencias operativas del agente o de su ser mismo. A su vez, este mal del ser resultaría aquí de las contrariedades y oposiciones a que dan lugar los fines diversos de las distintas naturalezas –buenas en sí mismas– que presiden el universo. En este orden particular e instrumental, el bien propio está ligado a alguna privación o mal ajeno, a

⁽³⁶⁶⁾ Cf. *Sum. theol.*, I, q. 49, a. 1; *De malo.*, 3; *Sum. cont. gent.*, II, c. 46; III, c. 10 y 13.

algún "mal físico" o "mal de naturaleza".

En el universo de la libertad, en cambio, el defecto del que procede el mal de la acción, aún siendo también un mal del ser, un decaimiento de una potencia operativa del agente –en este caso la voluntad–, es un "defecto voluntario y libre", un defecto no de la naturaleza misma, ni de la propia voluntad en su actividad libre: radica, de acuerdo con Santo Tomás, en que *"la voluntad no use la regla de la razón y de la ley divina"*⁽³⁶⁷⁾. Este defecto preexistente es la raíz del mal de la acción en el universo de la libertad, del mal moral. En este universo, el orden particular, autónomo e irreducible de los valores morales, no podrá ser ya instrumentalizado por el orden universal –como hacía Leibniz–; será, sin embargo, en cierto sentido, reconquistado por él⁽³⁶⁸⁾.

Teniendo en cuenta estas precisiones, nuestro autor se pregunta qué sentido puede tener la existencia del mal en el mundo. Ha tratado esta cuestión siguiendo también al pie de la letra a su maestro: *"la perfección del universo, dice el Aquinate, exige que haya desigualdad en las cosas, para que todos los grados de ser o de bondad sean llenados. Ahora bien, hay un grado de bondad que tiene de propio que lo que está en él colocado sea bueno hasta el punto de que no pueda jamás decaer del bien. Y hay otro grado de bondad que tiene de propio que lo que está colocado en él sea bueno de tal suerte que pueda decaer del bien"*⁽³⁶⁹⁾. En el primer grado sólo se incluyen Dios y los bienaventurados; en el segundo, el resto de la naturaleza entera.

Parece a primera vista que el texto citado no hace sino anticipar las consignas del optimismo racionalista de Leibniz. Unas líneas después, Santo Tomás insistirá en otras dos conocidas tesis agustinianas, también presentes en el filósofo alemán: Dios no puede crear seres impecables; si hay seres que pueden decaer del bien, se sigue que esa caída se producirá algunas veces; y además, Dios no permitiría que el mal existiera si de él no pudiera extraer bienes mayores. ¿Dónde están las diferencias con el autor de la Teodicea?

Como ya vimos, la doctrina leibniziana de la libertad, añadida a una

⁽³⁶⁷⁾ *De malo*, q. 1, a. 3. (Citado por Maritain en DBaSTh, OFC VIII 140).

⁽³⁶⁸⁾ Abordaremos la manera en que esto se produce, más adelante (§4, 3).

⁽³⁶⁹⁾ *Sum. theol.*, I, q. 48, a. 2.

concepción que trata la finitud ontológica como mal metafísico, parecía imponer el mal como una necesidad, reductible eso sí al orden del cosmos garantizado por la divinidad. La filosofía del Aquinate, por su parte, defiende ante todo la irreductibilidad del orden moral al universal. Pero además, como bien apunta Maritain, en el texto citado Santo Tomás se coloca en un punto de vista concreto, el del orden de la naturaleza como obra de arte de Dios. Para hacerse cargo de la respuesta tomista en su integridad, hay que considerar un aspecto no valorado suficientemente por el racionalismo leibniciano: al tratar de los agentes libres que sufren, se debe tener en cuenta también su condición de seres personales. Desde esta perspectiva, ya no son una mera parte del universo; son un todo, un "universo por sí mismo". Esta condición es la que convierte, precisamente, su dolor en inconsolable y su mal en incomprensible.

¿Cuál es el sentido, si lo hay, de la admisión divina de esta situación? En el capítulo anterior indicamos que, según Maritain, la persona posee aspiraciones transnaturales, condicionales e ineficaces en su estado actual, a la inmortalidad, a ser libre sin poder pecar, a ser plenamente feliz sin sufrimiento; en definitiva, a ver a Dios en su esencia. El hombre luchaba aquí por una conquista plena de la libertad en el orden de la vida espiritual, que sólo alcanzaría en la vida eterna.

Si el ser humano, advierte el filósofo francés, hubiese sido creado en el estado de naturaleza pura, sus aspiraciones connaturales no sufrirían la amenaza constante a la que se exponen en las actuales circunstancias; para su satisfacción no precisaría de la lucha continua que se ve obligado a emprender para conquistar la libertad en el orden social, pero eso no implica que se viese libre de las enfermedades debidas a su ser de "animal racional" y además, se le habrían cerrado definitivamente las puertas a sus aspiraciones últimas. Creado, en cambio, según la Revelación, en el estado de gracia y en orden a él, el hombre vive en un nivel distinto, el de las *"relaciones morales y espirituales de las personas creadas entre sí y con Dios"* (DBàSTh, OEC VIII 132), y está llamado a la beatitud. Por eso, dirá nuestro autor, si desde el punto de vista de la naturaleza *"está en el orden de las cosas que el hombre sea comprometido en el dolor, en el sufrimiento y la muerte porque, por su esencia, está comprometido en la naturaleza corporal, generable y corruptible"* (DBàSTh, OEC VIII 133), desde el punto de vista de la libertad, y en cuanto persona –falible también, pero libre–, está llamado al amor de caridad con los demás y con el Creador, a la entrada en

la gloria y a la satisfacción de sus aspiraciones últimas. En una fórmula que puede parecer escandalosa si se la malinterpreta, Maritain concluirá: *"el pecado –el mal– es el precio de la gloria"* (DBáSTh, OEC VIII 137).

§4. El mal de naturaleza:

De acuerdo con la doctrina clásica, Maritain ha distinguido entre mal de naturaleza o sufrimiento (por otros llamado "mal físico") y mal meral o de la voluntad libre.

Respecto al primero, a estas alturas de nuestro estudio no hay necesidad de repetir todo lo que ya se ha dicho incidentalmente. Tampoco ha sido éste el objetivo primordial de las reflexiones maritainianas. Sabemos que se define en relación al orden universal de la naturaleza o a un orden particular instrumental respecto a aquél; acabamos de considerar también que es inherente a la condición de las cosas materiales creadas, buenas en sí mismas pero con fines específicos, a veces, incompatibles; hemos visto en qué consisten el mal de la acción y el mal del ser en este orden y, por fin, cuál es su sentido en relación a las aspiraciones transnaturales del ser humano.

Sólo resta añadir que, como consecuencia de lo expuesto, ni tiene necesidad de causa propia esencial, ni es objeto –como el mal moral– de una permisión, ni de la voluntad divina propiamente dicha. A lo sumo, afirma nuestro autor, *"digamos que es ADMITIDO por Dios, en el sentido de que por el hecho mismo de que Dios quiere y causa, como Causa primera trascendente, el bien del universo material y las cosas de este universo, causa a la vez, pero indirectamente y per accidens o de manera extra-intencional, las pérdidas y los males unidos inevitablemente y por naturaleza a los bienes y ganancias en cuestión (no hay generación sin corrupción, vida sin alguna destrucción, ni paso a una vida superior sin alguna muerte; son éstas leyes infrangibles debidas a la esencia misma de la realidad material y, analógicamente, de toda realidad creada)"* (DPM, 9. Nota).

En relación al apartado que ahora nos ocupa hay, sin embargo, otra serie de cuestiones abordadas por Maritain que sí me interesa destacar, aunque sólo sea brevemente.

Según la revelación judeo-cristiana, el hombre fue creado en un estado superior a la naturaleza en el que ignoraba el sufrimiento. Por un pecado, un mal de la voluntad libre de

la primera pareja que se ha transmitido a la especie humana entera, perdió esta condición primigenia (los dones sobrenaturales y preternaturales que había recibido) y quedó herido en su naturaleza misma. El libro del Génesis describe así las consecuencias del pecado original: *"Dios dijo a la mujer: multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Parirás con dolor los hijos... Al hombre le dijo: por ti será maldita la tierra; con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida. Te daré espinas y abrojos y comerás de las hierbas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado; polvo eres y en polvo te convertirás"*⁽³⁷⁰⁾.

Desde sus orígenes, la filosofía cristiana ha asumido con mayor o menor énfasis esta primera caída como la explicación última del mal de naturaleza, no como un castigo divino que usurpara dones pertenecientes a la naturaleza misma del hombre, sino fundamentalmente como una pérdida de los bienes gratuitos que el estado de inocencia le reservaba⁽³⁷¹⁾. A partir de ese momento, el ser humano está sujeto a las leyes de la naturaleza material, al

(370) Gen. 3, 16-19.

(371) No han faltado, sin embargo, filósofos cristianos e incluso teólogos que hayan rechazado el pecado original y sus consecuencias, o lo hayan interpretado en un sentido diferente.

Así, según nuestro autor, TEILHARD DE CHARDIN parece haberlo negado, reduciendo el mal –por una especie de transposición a la teología del optimismo racionalista de Leibniz– a un simple *"tributo estadísticamente necesario del progreso"*. En una carta a Léontine Zanta, citada por Maritain, Teilhard dirá: *"Se trata, no de superponer Cristo al mundo, sino de <pancrisificar> el universo. El punto delicado (lo he tocado en parte en Cristología y Evolución) es que esta vía nos conduce, no sólo a un ensanchamiento de los puntos de vista, sino a una inversión de las perspectivas; el Mal (NO YA CASTIGO POR UNA FALTA, SINO SIGNO Y EFECTO DEL PROGRESO) y la materia (no ya elemento culpable e inferior, sino tejido del espíritu) toman un significado diametralmente opuesto al habitualmente considerado como cristiano"* (PG, 182).

La respuesta crítica de Maritain precisa alguna de estas afirmaciones: *"contemplar la materia como un elemento culpable, dice, es una noción platónica tenida por insensata por el pensamiento <habitualmente considerado como cristiano>; éste, cree además, que nuestra condición de naturaleza caída es una consecuencia del pecado original, pero nunca ha tenido la idea de que el mal (una enfermedad, la pérdida de un hijo, una aflicción cualquiera) sea siempre <castigo por una falta>"* (ibidem, 183). (Puede verse un detenido análisis de nuestro autor, de la teología del P. Teilhard de Chardin, en el Anexo II de PG y en las pp. 173-187).

También en esta obra (pp. 226-233), Maritain examina y critica la postura del P. SCHOONENBERG (*De Macht der Zonde*, L.C.G. Malmberg's-Hertogenbosch, 1962), para quien el pecado original es, en realidad, un pecado histórico que crece y se desarrolla con la evolución del mundo. Más que de causante de nuestra naturaleza caída y de la pérdida del estado de inocencia, el P. Schoonenberg prefiere hablar de él como de una "puesta en situación" que condiciona nuestro estado anterior a toda decisión personal.

En el lado opuesto, por fin, se halla PASCAL. Influido por el jansenismo, optará por una concepción demasiado pesimista de la naturaleza humana tras la caída original (El análisis maritainiano de esta actitud, se halla en RI, OEC III 380-381).

dolor, a la servidumbre⁽³⁷²⁾, a la muerte, y expuesto al pecado. Todo el caudal inmenso de pecados, acumulado posteriormente, no ha servido sino para hacer más indigente su condición y empobrecer el maravilloso espectáculo del universo creado.

Maritain también ha recogido esta tesis. No obstante, la perspectiva en que se ha situado desde el principio, esencialmente metafísica y referida sobre todo al análisis del mal moral, ha hecho que esté confinada casi siempre en añadidos que aparecen como notas al margen (DPM, 9. Nota 2; PhM, 238. Nota 2), o en comentarios incidentales (PG, 227; PhM, 560-561). En este sentido, sus esfuerzos se han dirigido más bien, primero, a recalcar que el mal de naturaleza no sólo conviene al estado de naturaleza herida en el que el pecado original nos ha dejado –a nuestra condición actual, se podría decir sin más desde el punto de vista filosófico–, sino, de forma general, también a lo que se ha llamado "estado de naturaleza pura"; segundo, a investigar si las solas fuerzas de la razón pueden conducirnos al reconocimiento de la existencia de una caída primigenia del género humano; y tercero, a examinar si, al margen del pecado original, desde una perspectiva metafísica puede enlazarse, de alguna manera, la noción de mal moral con la de sufrimiento.

1. Partiendo de una distinción muy conocida, la que nuestro autor hace entre NATURALEZA en su constitución específica y el ESTADO en que se encuentra, el metafísico puede interrogarse cuál sería el estado adecuado a la naturaleza humana en sí misma, las condiciones concretas que comportaría de por sí. De esta manera, atendiendo a su perfección y a sus aspiraciones más elevadas, cabría pensar en un "estado de naturaleza íntegra" en el que la naturaleza humana estuviera completa y plenamente acabada y en la que se viera libre de muerte, enfermedades e ignorancia. Tal estado, dice Maritain, no le es "debido" al hombre real pues éste sólo participa –sin agotarla– de la naturaleza humana: los seres que no son puro espíritu son todos incompletos y "Dios los multiplica sin fin".

El estado que conviene al hombre en razón de su naturaleza y que se denomina "estado de naturaleza pura", se halla muy lejos de ser el estado de integridad: aunque probablemente comportaría "contrariedades menos violentas" que nuestra condición

⁽³⁷²⁾ Sólo esta característica es consecuencia del pecado original, no el trabajo como tal. Sobre la concepción maritainiana del trabajo humano, Cf. QC II, OEC VI 685-696 y RTI, OEC V 377-378.

actual, seguiría incluyendo –por la propia definición del hombre– todos los tipos generales de enfermedades y debilidades, físicas y morales, que hoy sufre⁽³⁷³⁾. Maritain dirá al respecto: *"animal racional, el hombre es, por definición, el más perfecto de los animales y el más imperfecto de los espíritus. Tendrá pues, naturalmente, muchas dificultades para dominar en sí la animalidad"* (RI, OEC III 380); y añadirá: *"somos, en una palabra, inmensamente potenciales y ¡qué alejados de la fija actividad de las formas puras!"* (RI, OEC III 382)⁽³⁷⁴⁾.

2. ¿La existencia del pecado original puede ser probada por la razón?

Algunos filósofos, como PASCAL, parecen haber contestado afirmativamente a esta pregunta utilizando una especie de procedimiento inductivo: teniendo en cuenta la contradicción viva que define a la naturaleza humana, a la vez miseria y grandeza inauditas, no resulta ilógico concluir que ha debido haber alguna caída original que explique los males sufridos por nuestra condición actual y la simultánea existencia real y vivida de aspiraciones superiores ahora ineficaces e inalcanzables⁽³⁷⁵⁾. El pecado original contribuye así a desenredar el misterio de nuestra naturaleza: *"sin este misterio, dice Pascal, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles para nosotros mismos. El nudo de nuestra condición toma sus repliegues y sus curvas en este abismo; de manera que el hombre es más inconcebible sin este misterio que lo que le es éste a aquél"*⁽³⁷⁶⁾.

⁽³⁷³⁾ Esta parece ser también la opinión de SANTO TOMÁS. En el *Comentario sobre las Sentencias*, dice: *"Dios, cuando hizo al hombre al comienzo, habría podido formar del barro otro hombre y dejarlo en la condición de su naturaleza, de manera que fuese mortal y pasible y sintiera el combate de la concupiscencia contra la razón: lo que no habría rebajado en nada a la naturaleza humana, puesto que estas cosas se siguen de los principios de la naturaleza"* (II, d. 31, q. 1, a. 2, ad. 3; Cfr. también *Sum. cont. gent.*, IV, c. 52).

⁽³⁷⁴⁾ La teología católica (y Maritain con ella) afirma, sin embargo, que el estado de naturaleza pura no ha existido nunca y que, desde el punto de vista racional, es una pura posibilidad: el hombre ha sido creado, de hecho, en un "estado de inocencia" que incluía el estado de integridad y en el que gozaba, además, de privilegios sobrenaturales y preternaturales: estado del que decayó a la condición de "naturaleza herida" por el pecado original y del que ha sido "rescatado" por la Redención. (Sobre las heridas infligidas al *"bonum naturae"* por este pecado, véase en Santo Tomás, *Sum. theol.*, I-II, q. 85, a. 1 y 3. Maritain ha tratado este tema, sucintamente, en AppSE, c. 11, a la vez que, por prolongación de las líneas generales tomistas –que se refieren al orden moral– en el plano especulativo, ha intentado discernir las heridas sufridas por la inteligencia).

⁽³⁷⁵⁾ Cfr. *Pensées*, 2ª parte, art. V, III, Firmin Didot Ed. París 1844, pág. 180.

⁽³⁷⁶⁾ *ibidem*, art. V, IV, pág. 181.

En la misma línea, BALMES ha creído ver en el pecado original la llave explicativa de la historia universal: *"atreveos a desecharle, y el mundo se os convierte en un caos, y la historia en una serie de catástrofes sin razón ni objeto, y la vida del individuo en una cadena de miserias; y no encontráis por doquiera sino el mal, y el mal sin contrapeso, sin compensación; todas las ideas de orden, de justicia, se confunden en vuestra mente, y, renegando de la Creación, acabáis por negar a Dios. Sentad al contrario, este dogma como piedra fundamental: el edificio se levanta por sí mismo, vivísima luz esclarece la historia del género humano, divisáis razones profundas, adorables designios, allí donde no vierais sino injusticia o acaso, y la serie de los acontecimientos desde la creación hasta nuestros días se desarrolla a vuestros ojos como un magnífico lienzo donde encontráis las obras de una justicia inflexible y de una misericordia inagotable, combinadas y hermanadas bajo el inefable plan trazado por la sabiduría infinita"*⁽³⁷⁷⁾.

Esquemas tan duros y radicales como el balmesiano, son los que han conceptualizado históricamente, en opinión de Paul RICOEUR, a impulsos de la apologética y –en sus primeros momentos– del pensamiento gnóstico, el mito del pecado original reproducido por la Teodicea en el ámbito especulativo⁽³⁷⁸⁾. En cuanto "falso saber", este mito debe ser "deshecho": la demitologización revelará, según este autor, un entrecruzamiento monstruoso de dos modos de discurso, el biológico y el jurídico-ético, por el que se ha ligado la culpa y la justicia de la pena a una transmisión hereditaria que ha acabado por establecerse en dogma y en salvaguarda de la unidad metafísica del género humano⁽³⁷⁹⁾.

Sea o no cierta esta interpretación acerca de la conceptualización del pecado original, creo que nuestra exposición ha dejado suficientemente claras las coordenadas en que Maritain se mueve respecto al "mal de naturaleza", y que no parecen ser, exactamente, las que Ricoeur esboza.

Nuestro autor, por ejemplo, no cree posible una verdadera demostración del pecado original: pertenece éste a un orden distinto al metafísico y depende esencialmente de

⁽³⁷⁷⁾ *Cartas a un escéptico*, II, Ed. Atenas, Madrid 1941, pág. 42.

⁽³⁷⁸⁾ Cfr. *Introducción a la simbólica del mal*, op. cit. pp. 49–54.

⁽³⁷⁹⁾ Cfr. *ibidem*, pp. 18–19.

la Revelación. Lo más a lo que se podría llegar analizando las "heridas" ("vulnera naturae") supuestamente dejadas por una catástrofe original en nuestra naturaleza es a concluir de una manera probable, no a ninguna inferencia demostrativa (Cfr. PhH, OEC X 679–680; RI, OEC III 377). Por eso, como hemos visto, en ninguna etapa de su discurso aparece como fundamento explicativo: lo que Maritain ha pretendido es dejarle un hueco para que su inclusión en el orden teológico no repugne a la razón sino que la complete (véase más adelante, §6).

Sus conclusiones en el orden metafísico son, por lo demás, claras: ni Dios es causa propia del sufrimiento en su omnipotencia creadora, ni lo es en su justicia retirando a la criatura los dones gratuitos del estado de inocencia, ni lo será –como veremos en el Capítulo XI, §3– condenando y reprobando.

3. Hay, ciertamente, una conexión general entre sufrimiento y pecado, entre mal ontológico y mal moral, conexión entre sombras porque desborda toda experiencia, y en la que Dios y el sufriente se encuentran en planos diversos. Gabriel MARCEL ha advertido, respecto a ella, de la tentación errónea y aberrante de responder a alguien que sufre, en el plano de la retribución: *"lo que yo pretendo, dirá en Être et avoir, es que esta conexión es, hablando con propiedad, inexperimentable, es decir, que no puede ser traspuesta sobre el plano de una experiencia especificable... Estamos aquí en lo insondable y hay algo que sería preciso alcanzar a dilucidar filosóficamente. Cosa extraña, el sufrimiento no es, en efecto, susceptible de revestir un significado metafísico o espiritual más que en la medida en que implica un misterio insondable. Pero, por otra parte, –y aquí está la paradoja–, todo sufrimiento es, por esencia incluso, <éste>; de aquí la tentación casi irresistible de encontrarle una explicación o una justificación que sea también determinada, específica. Esto es lo que no es posible. El problema, desde el punto de vista religioso, consistirá en transformar lo insondable en valor positivo.*

Hay toda una dialéctica que entreveo: dar una explicación particular sobre el plano de la retribución, es poner a Dios como <alguien>, es decir, ponerle en el mismo plano que el ser particular que sufre; es, por ello, incitar a este ser particular a la discusión, a la revuelta (¿por qué yo y no otro?, ¿por qué tal falta y no tal otra?)... Es evidente que es justo el plano de la comparación y la discusión el que debe ser trascendido. Ello debe

querer decir, sin duda, que <este sufrimiento> debe ser aprehendido como participación efectiva de un misterio universal captado como fraternidad, como lazo metafísico"⁽³⁸⁰⁾.

Marcel parece sugerir aquí la existencia de un doble plano del sufrimiento: un misterio metafísico que apenas vislumbra, y un misterio que yo llamaría particular, vivencial, y que incluiría desde luego la experiencia religiosa y, quizá, la experiencia de la amistad humana. Él se ha colocado en este segundo plano, al mismo nivel que el sufriente. Ha captado desde allí la "inexperimentabilidad" de su conexión con el pecado y la "insondabilidad" del misterio. Se podría decir que, para el que sufre, esta es la única perspectiva legítima desde la que acercarnos a él: sólo compartiendo su sufrimiento como "otro él", participando de alguna manera de su experiencia y superando nuestra exterioridad, podemos plantar cara al mal, con un resultado mínimamente satisfactorio, en el mismo nivel en el que ataca al hombre.

Esta perspectiva marceliana tendrá también eco eficaz en Maritain, sobre todo cuando demos el salto al lado sobrenatural del misterio, vivido como experiencia del amor pascual (§6). Pero, en su opinión, no es éste el único camino viable para el filósofo. Ya hemos visto que ciertos males físicos, como la enfermedad o la muerte, son "causados" por el bien, "per accidens", y derivan del orden universal de la naturaleza. Otros, en cambio, son –según nuestro autor– engendrados propiamente por el mal moral.

Maritain ha distinguido, a este respecto, tres tipos de "pecados": A) "pecado contra el universo de la sociedad o de la vida civilis", B) "pecado contra el universo del ser o de la creación" y C) "pecado contra el Todo trascendente" (Cfr. NL, OEC IX 919).

El segundo nivel es el que ahora nos interesa y de él dependen males de orden tan diverso como el alcoholismo, las drogas, las guerras o las desigualdades producidas por la injusticia social. Por así decir, estos males (físicos y morales) son fruto –no castigo– del mal moral. Los hay, sin embargo, que son "causados" también por el mal moral, pero revierten sobre el agente bajo la forma de pena o castigo. ¿Cómo explicar esto desde un punto de vista metafísico?

Nuestro autor ha intentado dar razón de esta misteriosa conexión entre sufrimiento y pecado en el orden universal del ser, atendiendo a lo que ha llamado "teoría

⁽³⁸⁰⁾ *Être et avoir*, op. cit. pp. 207–208.

de la pena fructificación", una teoría bien distinta de la "pena-réplica" o "pena-retribución" rechazada por Marcel.

Por una especie de "principio de Arquímedes metafísico", –dice–, hay en el plano del ser un equilibrio fundamental entre el todo universal y el todo personal constituido por el agente libre. Cuando éste inyecta el no-ser en el mundo a través del pecado, provoca una descompresión en el equilibrio de ser debido al orden universal. Pero situado, en cuanto existente, también en el universo, el no ser revertirá sobre él, como fruto maduro de su anonadamiento, bajo la forma de mal ontológico. *"Si el hombre, afirmará Maritain, usa de su libertad en la dirección del mal, escapará al <orden de la expansión del ser> tanto como al orden de las intenciones y regulaciones divinas, pero sólo para recaer en el <orden de la revancha del ser>, que se resarce del mal y de sus fructificaciones. La deficiencia y la privación que el hombre ha producido libremente en sí mismo producirán, a la vez, en el universo, una fructificación directa del mal –ya que todo mal engendra otros males y sufrimientos– y una fructificación indirecta (pienso en los sufrimientos, dificultades y angustias envueltos en todo proceso de autorregulación) y finalmente, esta fructificación del mal refluirá sobre el agente mismo puesto que es un todo en el todo y tiene la iniciativa auténtica de este anonadamiento que constituye el mal"* (NL, OEC IX 815–816). La pena restaura, por un lado, el equilibrio perdido; por el otro, coadyuva no sólo a la reordenación existencial del agente libre, sino también –si la acepta– a su curación moral⁽³⁸¹⁾.

Esta ley maritainiana de "reequilibrio del ser", fundada en la filosofía india y su teoría del "karma", no pretende, en absoluto, sustituir la noción de justicia por un puro mecanicismo físico: intenta dar razón de la relación entre el agente libre y el ser creado desde consideraciones estrictamente metafísicas, y contribuir a la reconquista del orden moral por el orden universal (en el que Dios también está incluido como causa y ser primeros), sin reducirlo. De alguna manera, pone también las bases filosóficas de conceptos utilizados más tarde por el teólogo.

⁽³⁸¹⁾ El Nivel C), pecado contra el Todo trascendente, será analizado en el próximo Capítulo (§3); también aquí, el castigo seguirá la ley de fructificación del acto. El elemento de supercompensación y reequilibrio del ser podrá entonces ser suprimido por parte de la misericordia divina si se da, en el culpable perdonado, un acto de amor reparador. Si se trata, en cambio, de su último acto de voluntad, el único fruto adecuado –por "querido"– es la condenación (Cfr. NL, OEC IX 933–935).

Para un conocedor de la obra maritainiana, una teoría tan peculiar como ésta no tiene por qué resultar extraña. Es de sobra sabido el interés de nuestro autor por el pensamiento oriental. Una profundización en su conocimiento le condujo, incluso, a la variación de alguna de sus tesis sobre otras cuestiones (tal es el caso, por ejemplo, de su respuesta a la pregunta por la posibilidad de una experiencia mística natural, categóricamente negativa en DS, OEC IV 745–747 y matizadamente positiva en QE, OEC VII 184–186 Nota 19).

A pesar de ello, y en principio, la idea de una especie de autorregulación universal choca con nuestra mentalidad occidental, aunque se le adorne de tecnicismos filosóficos o se la inserte en una filosofía general del ser. No obstante, en el contexto del pensamiento maritainiano y de su flexibilidad intelectual, tampoco debe ser malinterpretada: ni conduce a una especie de alma del mundo, ni debe concebirse –como ya hemos dicho– en el marco de un mecanicismo físico. Dios es cabeza tanto del orden universal como del orden moral y, en último término, a Él hay que retrotraerse para dar razón de ellos.

Del mismo modo, puede sorprender la consideración de tres tipos distintos de pecado. Lo que se ha venido en llamar, posteriormente, "pecado social" no está tan lejos de nuestra realidad cotidiana. Tampoco lo está, y de hecho es el sentido tradicional del término, la idea de un pecado contra el Todo trascendente. Pero, ¿y el pecado contra el universo del ser? ¿Es concebible que ese pecado pueda dar origen a una especie de resarcimiento por parte del universo, que engendre como frutos males ontológicos, y que éstos reviertan sobre el agente?

Maritain denomina pecado a todo acto que, cumplido por un agente libre, se oriente en la línea del mal. En última instancia, todo pecado es un pecado contra Dios, su ley o su obra, pero en el caso del orden universal y desde una perspectiva puramente metafísica, lo que produce es un anonadamiento que desequilibra el dinamismo del ser. Intuyo que si consideramos problemas tan actuales como el ecológico o el de la capa de ozono –por poner dos ejemplos–, nos daremos cuenta de que las reflexiones maritainianas, no por ser estrictamente metafísicas, están alejadas de la realidad. He ahí dos casos, creo, de pecados contra el orden universal, males morales pues proceden de la voluntad libre del hombre dirigida habitualmente por la ambición, que fructifican revertiendo sobre él mismo en forma de males físicos u ontológicos cada vez menos desconocidos y más temidos.

§5. El mal moral:

La reflexión maritainiana sobre el misterio del mal ha orientado la mayor parte de sus esfuerzos a dar razón del mal moral. Lo que para ciertas mentalidades puede parecer un pseudoproblema, comparado con el "escándalo" del mal de naturaleza, aparece ante nuestro autor no sólo como el aspecto más controvertido y polémico del mal, sino también como el más grave y de mayor trascendencia.

La inmensa cantidad de escritos en los que Maritain ha tratado esta cuestión desde los primeros años de su búsqueda filosófica, ha sido por él sintetizada en una pequeña obra aparecida en 1963: *Dieu et la permission du mal*. Recoge, en plena madurez de pensamiento, prácticamente todos los aspectos clave de su doctrina aunque, necesariamente, algunos de ellos de forma sucinta. Esta es la razón de que, para captar en su integridad ciertos puntos, haya que recurrir a otras obras: *La Philosophie bergsonienne*, su artículo "Le péché de l'ange" y *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, para el estudio de la pecabilidad inherente al agente libre creado; estos dos últimos textos también, para el análisis de la naturaleza de la falta, o el *Court traité*, para una visión general de las mociones divinas, por poner algunos ejemplos⁽³⁸²⁾.

(382) Quizás sin pretenderlo, Maritain ha insertado el pasaje que yo juzgo como síntesis casi perfecta y mejor acabada de su pensamiento acerca del mal y la inocencia divina, en otra de sus obras: *La Philosophie morale*. Resume aquí, en el marco de otras cuestiones, lo que ha llamado "a, b, c, del cristianismo" en relación al misterio del mal, y que sería más ajustado llamar "a, b, c, de la tesis maritainiana". Lo voy a citar íntegramente, a pesar de su extensión, pues en él se recoge de forma esquemática todo lo que habremos de decir a partir de ahora:

"La inocencia de Dios en la perspectiva auténtica del cristianismo, dice nuestro autor, es un corolario de su trascendencia. Dios está absolutamente exento del mal, es inocente. Mucho más, se ha comprometido en la guerra contra el mal y contra su compañera, la muerte; y los ha tomado, a ambos, sobre sí, cuando se ha encarnado para sufrir, como si buscara consolar a su gloria de haber creado un mundo donde está permitido el mal, porque pertenece a la naturaleza de todo lo que no es Dios el poder equivocarse. Una filosofía de la trascendencia sabe que Dios es inocente del mal: porque el primer origen del mal está en un universo –el universo de la libertad creada– otro y distinto del de la Unidad increada, que puede aislarse (hacer la nada).

Siendo Dios el Ser mismo subsistente por sí, y existiendo las cosas (entre las que se hallan los agentes libres o personas) en su naturaleza propia, absolutamente distintas del esse divino, producen ellas solas o sin Dios la hendidura o anonadamiento origen del acto malo; sólo ellas tienen la iniciativa del mal, son la causa primera del mal. El mal es la única cosa (mas no es una cosa, sino una privación) que conoce Dios sin haberla causado.

En cierto modo, nada ocurre si El no lo ha querido o permitido. Pero permitir no es querer. El permiso para que la criatura s. sustraiga al influjo de Dios, si quiere, es una sola cosa con el hecho de que el influjo que recibe en el curso ordinario de las cosas es un influjo rompible, según conviene a la pecabilidad natural, a los agentes creados. En cuanto al permiso del acto mismo, infectado por esta nada (anonadamiento), si la Libertad increada soporta que se abra en el ser la herida del mal que ella misma no ha querido, es porque, en el combate singular empeñado con las libertades creadas que le hacen frente, y en la aventura en la que su amor

El programa de este epígrafe, que podría constituir por sí solo un capítulo entero, se desarrollará como sigue: comenzaré explicitando cuál es la línea directriz que sigue la investigación maritainiana; una certeza metafísica de la que se parte y dos axiomas fundamentales, conforman todo su equipaje inicial (1).

El punto (2) empieza a penetrar en el universo de la libertad –en el que se desarrolla todo el misterio del mal moral– y concluye que la pecabilidad es una condición ineludible para todo agente libre creado: incluso el ángel, en el hipotético estado de naturaleza pura, habría podido pecar.

Este análisis sirve como preámbulo al apartado más importante, el que está dedicado a las claves de la doctrina maritainiana (3): (A) observaciones previas sobre la falta moral y la no consideración de la regla que da razón de ella; (B) estudio de la moción divina rechazable y de la permisión divina indeterminada y condicional que le está unida y, por fin, (C) del decreto divino permisivo consecuente.

1. EL PUNTO DE PARTIDA:

¿Cuál es la certeza metafísica en la que está anclado el pensamiento maritainiano? Sin lugar a dudas, la INOCENCIA DIVINA. Según Maritain, Dios es la Bondad y Trascendencia absolutas y, por así decir, la Ignorancia absoluta del mal.

En los años más duros de su vida, cuando el misterio del mal le atormentaba y sumergía en "profundas tinieblas", San Agustín también era consciente de que la clave inicial estaba aquí: *"no entendía yo claramente, dice, cuál era la causa del mal o de lo malo; eso sí, conocía que cualquiera que ella fuese, debía buscarla de tal modo, que no me viese*

ha apostado todo, obtendrá del mal que no quiere, un bien mayor, que será su réplica; sólo ella es capaz de ganar con habilidad infalible un combate así, conducido a numba abierta, donde las pérdidas son aterradoras porque el beneficio es propiamente divino: la entrada final de la criatura (libre, en cada momento del drama, ante las atenciones de la gracia) en la alegría misma del Ser subsistente por sí, y logrando ser Él por participación, en virtud de la visión de la esencia divina.

Cualquier cosa que pudiese hacer la libertad creada, tan lejos como vaya en el mal, dios hará salir de sus tesoros sobrecompensaciones mejores que todo el bien que hubiese sido sin ella. El fair play de Dios es la primera ley de la filosofía de la historia. Hace juego franco con los agentes libres. Desde el instante en que decidió crear el mundo decidió dejarles hacer, aunque deshiciesen su obra y dijeran no, a la manera del ángel o a la manera del hombre, levantando la nada contra su amor, como dioses de abajo. Nos embarca con él en este asunto. Se requiere nuestra colaboración" (PhM, 238–239).

precisado por ella a creer que Vos, Dios y Señor incommutable, erais capaz de alguna mudanza y variedad, para no hacerme yo malo a mí mismo, al indagar la causa de lo malo"⁽³⁸³⁾

La única diferencia entre ambas posturas estribará en que, para Agustín, la inocencia divina estaba en íntima relación con su inmutabilidad, mientras que en Maritain es un corolario de su trascendencia. En un breve texto, nuestro autor explica cuál debe ser nuestro proceder en este punto: *"la trascendencia divina es oscura para nosotros, una noche para nuestra razón. Abraza verdades que parecen a primera vista inconciliables. Pero lo que debemos hacer, es llevar al extremo, a su extremo divino, estas verdades aparentemente antinómicas de las que queremos entender algo; esto no será nunca sacrificar una por otra, pretendiendo salvarla y disimulando nuestra desventura en la oscuridad del misterio divino. Por oscuro que sea este misterio, la aseidad o absoluta independencia de Dios, por un lado; la absoluta inocencia divina, por el otro, brillan allí con una claridad soberana, y es este destello el que nuestro ojo tiene dificultades en sostener. Más que sacrificar o conmovir, por poco que sea, una de estas verdades a expensas de la otra, más valdría después de todo, confesar que nuestra razón es demasiado débil para conciliarlas"* (DPM, 16).

Los dos axiomas en que esta certeza se expresa, ya fueron claramente explicitados por Santo Tomás:

(a) *"Deus nullo modo est causa peccati, neque directe, neque indirecte"*⁽³⁸⁴⁾.

(b) *"Defectus gratiae prima causa est ex nobis"*⁽³⁸⁵⁾.

Sin embargo, lo verdaderamente paradójico en ellos es que parecen ir en contra de toda la metafísica tomista y, por ende, de la maritainiana. ¿No es acaso la metafísica del acto de ser una filosofía en la que nada se sustrae al Influjo activador del Ser por excelencia? Efectivamente esto es así, pero nuestro autor no dejará de recordar que la

⁽³⁸³⁾ *Confesiones*, I, VII, c. III.

⁽³⁸⁴⁾ *Sum. theol.*, I-II, q. 79, a. 1. (Citado por Maritain en DPM, 13).

⁽³⁸⁵⁾ *Sum. theol.*, I-II, q. 112, a. 3, ad. 2. (Citado por Maritain en DPM, 14); y *Com. Sent.*, I, dist. 40, q. 4, a. 2.

naturaleza del mal es privación, un no-ser que no tiene, por tanto, causa eficiente propia sino deficiente y que, en definitiva, no puede ser atribuido a Dios.

El principio que se extrae de estos dos axiomas no es otro que la "irreductible disimetría entre la línea del bien y la línea del mal".

En la primera, se establece que:

(1) *"Dios es la causa primera absolutamente universal de la moción de la cual depende la acción de la criatura hasta la menor <iota>, incluso y, sobre todo, la acción del libre albedrío"*; y que

(2) *"La ciencia de Dios es causa de las cosas. Dios conoce las cosas porque las hace, las conoce en la ciencia de visión por la idea creadora misma que las hace venir_a la existencia"* (DPM, 20).

Consecuentemente, en la línea del bien –dice Maritain–, *"la existencia creada tiene toda la iniciativa, aunque segunda; la Libertad creadora tiene toda la primera"* (CT, OEC IX 90).

En la línea del mal, en cambio, (1) la anonadación dependerá, por entero, del agente libre, mientras que (2) por parte de Dios sólo hay un decreto permisivo; aunque conoce el mal, además, lo conoce sin causarlo.

Ahora se comprenden las condiciones de la conciliación pedida por nuestro autor en el texto arriba citado: negar los axiomas que rigen la línea del bien, atenta contra la asceidad¹ divina; negar o no atender suficientemente los que dominan la del mal, atenta contra su inocencia⁽³⁸⁶⁾. Por extraño que parezca, si se quiere entender algo de este misterio, habrá que "estacionarse", por tanto, "cerca del no ser", en el lugar donde entidades auxiliares de razón como "anonadamiento", "iniciativa de nada", "fisura del ser" o incluso "mal", se conforman sin referirse por ello a cosas menos reales que el mismo ser.

⁽³⁸⁶⁾ Esta desatención explica, según el filósofo francés, las confusiones en que se vió sumida lo que ha denominado "Buena Escuela" (discípulos y comentaristas de Santo Tomás).

Divididos entre los que la tradición filosófica ha llamado "tomistas rígidos" –cuyos máximos representantes son Báñez, Juan de Santo Tomás, los Carmelitas de Salamanca y, en nuestros días, en opinión de Maritain, el P. Jean Hervé Nicolas– y "tomistas moderados" –seguidores de Lemos como el P. Garrigou Lagrange–, no acertaron a salvar definitivamente la inocencia divina sino con "puros artificios lógicos", empeñados como estaban en contemplarlo todo desde la línea del bien.

Nosotros no vamos a entrar en el análisis y crítica maritainianos de estas posturas (Cfr. DPM, 20–36). Diremos algo sobre ellas, no obstante, en lo referente a la permisión divina del mal (véase más adelante, §3, C).

2. LA PECABILIDAD, CONDICION INHERENTE A TODO AGENTE LIBRE CREADO:

Al tratar del acto libre (Capítulo IX, §2, 3), descubrimos que en él se produce una codeterminación instantánea entre inteligencia y voluntad, pero que la voluntad mantenía, en última instancia, su señorío sobre el juicio práctico, venciendo su propia indeterminación y la de la inteligencia: esto era, precisamente, lo que constituía el acto, como tal, libre. Vimos también (§1) que ni el orden universal de la naturaleza ni el orden particular de la libertad se habían dado a sí mismos su regla y medida: definíamos, con Maritain, la suprema medida del primero como "bien inmanente del universo y pleno despliegue ontológico de las riquezas de la creación", y la del segundo como "la conformidad con la razón y sabiduría eternas y la obtención de un fin supremo eterno en una relación de persona a Persona". Pues bien, la conjunción de estos dos hechos es la que da razón, en la perspectiva maritainiana, de la pecabilidad de todo agente libre creado y la que explica –cuando de hecho peca– su responsabilidad moral.

El análisis de la pecabilidad constituye, sin duda, un preámbulo necesario a la doctrina maritainiana del mal moral. Por qué no ha creado Dios seres impecables es una demanda paralela, de alguna manera, a la que exigía creara seres libres de sufrimiento. Por esa razón, responder a una cuestión tan aparentemente lejana de nuestro tema como la de si en el estado de naturaleza pura los ángeles serían pecables o no, adquiere para nuestro autor trascendencia insospechada: la libertad, la inteligencia y la voluntad angélicas, están en un nivel de perfección mucho más elevado de lo que puedan estarlo en el hombre. Si se responde que, aún en ese nivel, serían pecables, podrá concluirse lo mismo, "a fortiori", respecto al hombre, e identificar propiamente cuáles serían las condiciones de la impecabilidad y en qué estado podría alcanzarse.

La respuesta maritainiana a esta pregunta que, siguiendo en un primer momento la opinión común de los teólogos y los comentadores de Santo Tomás, era negativa, se ha transformado con el tiempo en afirmativa y en una interpretación diferente de los textos del Aquinate⁽³⁸⁷⁾.

⁽³⁸⁷⁾ *Sum. theol.*, I, q. 63, a. 1, ad. 3; *De Malo*, q. 16, a. 2 y 3.

Así, en *La Philosophie bergsonienne*, había dicho: "los ángeles, considerando separadamente y por sí solo el orden natural, no podrían pecar contra él, porque procediendo en este orden de una manera perfectamente comprensiva, no habrían juzgado nunca de ningún bien particular sino en la intuición y querer mismos de su fin natural y de su ley natural que ven inscrita en su propia esencia" (PhB, OEC I 457).

En su artículo "Le péché de l'ange" afirmará en cambio: "la Escuela tomista enseña corrientemente que si los ángeles hubieran sido creados en el estado de naturaleza pura no habrían podido pecar contra el orden natural, a causa de la perfección de su inteligencia y de su voluntad. Habrían sido, sin duda, posiblemente pecables –en relación a un orden sobrenatural simplemente posible–. Pero en relación al sólo orden en el que habrían sido instituidos de hecho, habrían sido realmente impecables. De este modo, habríamos tenido criaturas naturalmente impecables en el orden puramente natural.

Yo mismo he mantenido esta tesis de mis maestros de la Escuela, pero después de considerar las cosas más atentamente y de meditar más largamente sobre el misterio del mal, la creo ahora mal fundada" ("PA", OEC X 998–999).

Basándose en una interpretación distinta de los textos tomistas citados, y en otros nuevos⁽³⁸⁸⁾, Maritain concluirá que "cualquiera que sea la perfección del intelecto intuitivo del ángel, infalible en su conocimiento de las cosas del orden natural en cuanto que son tomadas aparte de las sobrenaturales, cualquiera que sea la perfección de su voluntad, que ningún atractivo sensible o pasional puede turbar y que en el orden natural no se dirige sino a las cosas buenas en sí mismas que la inteligencia le presenta sin ignorancia ni errores posibles, esta pura ausencia voluntaria que es la no–consideración de la regla y que es la precondition del pecado, y que puede producirse (en relación con el modo o la medida según la cual una cosa buena en sí misma es querida) sin presuponer en el espíritu la sombra de menor error e ignorancia, podría haber tenido lugar en él respecto al orden natural, si no hubiese sido creado más que en este orden, y tener como resultado que, en este mismo orden, peque queriendo de una manera mala una cosa buena en sí misma" (NL, OEC IX 877; "PA", OEC X 1015–1016. Cfr. pormenorizadamente, "PA", OEC X 998–1017).

De este modo, el ángel sigue también la ley metafísica que exige que todo

⁽³⁸⁸⁾ *Sum. theol.*, I, q. 63, a. 4; *Sum. cont. gent.*, III, c. 109; *De Verit.*, q. 24, a. 3 y *Compend. theol.*, I, c. 113.

ser cuya operación no sea la regla misma de su acción, todo ser cuya naturaleza no sea su propio fin último, sea pecable. Sólo Dios –el ejemplo es de Santo Tomás–, artesano que, por así decir, "tiene en su mano la regla misma de la incisión", es capaz de cortar con una justeza y eficacia infalibles. En el resto de los casos, la falibilidad es inherente a la naturaleza del agente libre; más aún, desde el momento en que Dios decide crear, le es tan metafísicamente imposible crear un ser inteligente y libre que sea impecable, como hacer un círculo cuadrado.

Dios sabe sin embargo, –advierte nuestro autor–, que siendo las personas creadas "naturalmente pecables", o mejor, siendo inevitable su pecabilidad si sólo la naturaleza entra en juego, habrá quienes, de hecho, pecarán. Se atreve a afirmar, por ello, que *"Dios no habría creado la naturaleza si no la hubiese ordenado a la gracia y a la caridad por la cual el hombre llega a ser, por la gracia y libremente, su amigo"* (DPM, 42). Y en otra parte, añadirá: *"la pecabilidad de la criatura es el precio de la efusión misma de la Bondad creadora, quien para darse personalmente al punto de transformar en ella un ser distinto de ella misma, debe ser libremente amada de amistad, y para ser libremente amada de amistad debe hacer criaturas libres, y para hacerlas libres, debe hacerlas faliblemente libres. Sin libertad falible, nada de libertad creada; sin libertad creada, nada de amor de amistad entre Dios y la criatura; sin amor de amistad entre Dios y la criatura, nada de transformación sobrenatural de la criatura en Dios, nada de entrada de la criatura en el goce del Señor"* (DBàSTh, OEC VIII 136–137).

De forma similar, la aspiración transnatural de la persona humana que demanda ser libre sin poder pecar y que, como vimos, corresponde a una conquista plena de la libertad de independencia en el orden espiritual, sólo podrá ser alcanzada en la vida eterna, cuando obremos no en la luz de la noción común de bien, sino en la de la visión beatífica. Una vez más, para Maritain, "el pecado es el precio de la gloria".

3. CLAVES DE UNA RESPUESTA AL MISTERIO DEL MAL:

Ya tenemos al hombre, libre, con un fin y aspiraciones transnaturales, frente a una regla que no es su propia naturaleza –aunque está inscrita en ella como un bien ontológico y moralmente debido–, y falible. Dejamos al margen las heridas que, en el orden moral, le haya dejado el pecado original, e incluso la economía de la gracia y todo el flujo

de dones y auxilios que la teología distingue en ella. Desde un punto de vista general, nuestro filósofo se pregunta inicialmente: ¿qué elementos comporta la falta moral?, ¿cuál es su naturaleza en el plano metafísico?

Maritain ha distinguido en la falta, cuando menos cuatro elementos constitutivos: el acto exterior implicado en ella, el grado de compromiso de la voluntad en el acto malo, el grado de responsabilidad psicológica, y su carácter objetivo, esto es, siempre se peca "contra algo" (Cfr. NL, OEC IX 913-919).

Dentro del último punto, como hemos visto ya, el filósofo francés ha reconocido tres categorías de pecado o "falta moral": contra la sociedad, contra el universo creado y contra el Todo trascendente. En el estadio en el que nos encontramos, es el pecado concerniente a la última categoría el que interesa ahora analizar: ¿en qué consiste eso que el pensamiento cristiano ha venido denominando, en sentido clásico, pecado, ofensa a Dios, y que, de forma general, prefiere llamar Maritain mal moral?

Sabemos que el mal ha sido metafísicamente definido por nuestro autor como "privación de un bien que debería estar ahí"; parece pues que, desde el punto de vista del término al que se dirige, la noción de ofensa a Dios debe incluir alguna nota de "privación que afecte a Dios", pero esto choca frontalmente con la trascendencia e invulnerabilidad divinas. Maritain va a zanjar, por este lado, la cuestión en dos aproximaciones:

(a) *"el pecado es decidida en el sentido de que, si pudiera, destruiría a Dios"*.

(b) pero además, –esta respuesta es más importante–, *"priva a la voluntad divina, antecedente y condicional, de alguna cosa querida por ella realmente"* (NL, OEC IX 921-922).

El mal moral alcanza, por tanto, al Todo increado, en los efectos y las cosas que El ama⁽³⁸⁹⁾.

⁽³⁸⁹⁾ Según Maritain, Dios también "sufre", en la profundidad de su ser, por la traición a su amor que el pecado representa. Un detenido análisis de este "dolor divino", en una perspectiva ya teológica pero verdaderamente innovadora, se halla en AppSE, 307-314.

(Sobre este asunto, pueden consultarse los artículos de Pietro CODA, "Croce e ontologia. A proposito di uno scritto di J. Maritain", en *Nuova Umanità*, n. 15, 1981; Enrico DI ROVASENDA, "La funzione teologica del filosofo Maritain", en *Vita e Pensiero*, 1983, 3, marzo, pp. 67-68 y Charles JOURNET, "Jacques Maritain <théologien>", en *Nova et vetera*, 1973, n. 3, pág. 231).

Y ahora desde la otra perspectiva, desde el lado en que se juega realmente el misterio del mal, ¿en qué consiste el mal de la acción en el universo de la libertad?, ¿cuál es su fuente?, ¿cómo atiende o desatiende el agente libre la regla y las mociones recibidas del Ser primero?, ¿cómo responde Éste al anonadamiento introducido en el ser por aquél?

Para aclarar estas cuestiones, es preciso profundizar detenidamente en todas y cada una de las claves fundamentales de la respuesta maritainiana.

A. En primer lugar, la teoría tomista de la no consideración de la regla⁽³⁹⁰⁾.

Ya hicimos notar que el "mal del ser", el defecto "causa" del mal de la acción en el orden moral, voluntario y libre pero sin ser todavía un mal, radica en que la voluntad "no use de la regla de la razón y la ley divinas". Este "no use", que es una mera negación, una pura ausencia voluntaria que no afecta todavía a un bien debido y no constituye, por tanto, un mal, se transforma –según Maritain– en "privatio" de un bien debido, en anonadamiento y fisura del ser, en el momento mismo de la aplicación del acto, en el momento de la operación.

Nuestro autor ha hablado de dos "instantes de naturaleza" realmente distintos, en los que el primero tiene prioridad, al menos ontológica, sobre el segundo, le "precede" y es "causa" de él sin ser él mismo malo⁽³⁹¹⁾:

"En un primer instante, dice, hay ausencia de la consideración de la regla, y esto, por la pura iniciativa de la voluntad creada, a título de causa primera deficiente –no digo de la ACCION de la voluntad creada, puesto que en ese momento no hay

⁽³⁹⁰⁾ En Santo Tomás, Cfr. *Sum. theol.*, I, q. 49, a. 1, ad. 3; I-II, q. 75, a. 1, ad. 3; *Sum. cont. gent.*, III, c. 10 y *De Malo.*, q. 1, a. 3.

⁽³⁹¹⁾ La oscura y compleja noción de "instante de naturaleza" o "instante virtual", ha sido definida por el P. Marie-Joseph NICOLAS de la siguiente manera: "Ilámase así a una separación que hace nuestro espíritu en un fenómeno complejo y simultáneo, para concebir a modo del orden de sucesión temporal, lo que en este orden manifiesta, que es el orden de dependencia causal. Las palabras <prioridad> y <anterioridad> están tomadas del lenguaje de la duración para expresar lo que muchas veces crea la sucesión: la relación de origen, de <principiación>, de dependencia. Por este motivo se habla tanto de prioridad de naturaleza como de prioridad lógica, significando la segunda el proceder artificioso del espíritu, y la primera el objeto que así puede captar y que es el orden interior y más profundo del ser. Toda realidad se contiene en este <orden lógico de nuestros conceptos> como en estos mismos conceptos cuyo objeto no existe, sin embargo, aparte" ("La libertad humana y el problema del mal", art. cit. pp. 243-244).

nada aún de positivo, no hay aún acción—, digo por la INICIATIVA y la libertad deficiente de la voluntad creada (no hay que buscar, por lo demás, una causa de esta iniciativa; la libertad misma de la voluntad basta para dar razón de ella). Considerado en sí, ese instante no constituye aún la falta, porque es una pura ausencia de un bien (y no de un bien debido).

En un segundo instante, hay una acción producida con esa ausencia, acción que habría debido ser regulada y que no lo ha sido, porque no se ha tenido actualmente en consideración la regla (Santo Tomás dirá que no se pide que se tenga siempre "la regla en la mano"; se exige, en cambio, que en el momento de la acción se use de ella); en el primer instante, la voluntad ha introducido una ausencia —la no consideración de la regla— y en el segundo, el acto que cumple resulta conforme a esa ausencia, es decir, no conforme a la regla, no regulado; entonces hay falta" (DBàSTh, OEC VIII 143).

En un artículo publicado en la *Révue thomiste*, el P. Jean-Hervé NICOLAS⁽³⁹²⁾ objetó que la tesis de Maritain hacía un uso incorrecto del término "defectus" al designar una mera "negación" y utilizaba, además, ambiguamente, conceptos como "no consideración de la regla" o "anonadamiento", refiriéndolos unas veces a la negación "causa" del pecado, y otras al pecado mismo.

En *Dieu et la permission du mal* (pp. 49–53), nuestro autor ha defendido, no obstante, esta especie de ambigüedad como "esencial a la génesis del mal moral". La no–consideración de la regla –dice– cubre, en efecto, los casos definidos en cada uno de los instantes de naturaleza: en el primero, es una mera negación que merece ser llamada "defectus" porque es "causa" del pecado y toda causa contiene virtualmente su efecto, sin serlo; en el segundo instante, devendrá propiamente "privación", mal moral.

Aprovecha también para delimitar con mayor claridad su postura respecto a la "prioridad" de la "negatio" sobre la "privatio". En las observaciones aparecidas, al respecto, tanto en el *Court traité* (OEC IX 91–93) como en *De Bergson à Saint Thomas d'Aquin* (OEC VIII 139–149), la prioridad era puramente ontológica, no temporal. Prefiere ahora (Cfr. DPM, 54–57) hablar también de una cierta anterioridad en el tiempo, utilizando complejas consideraciones lógicas:

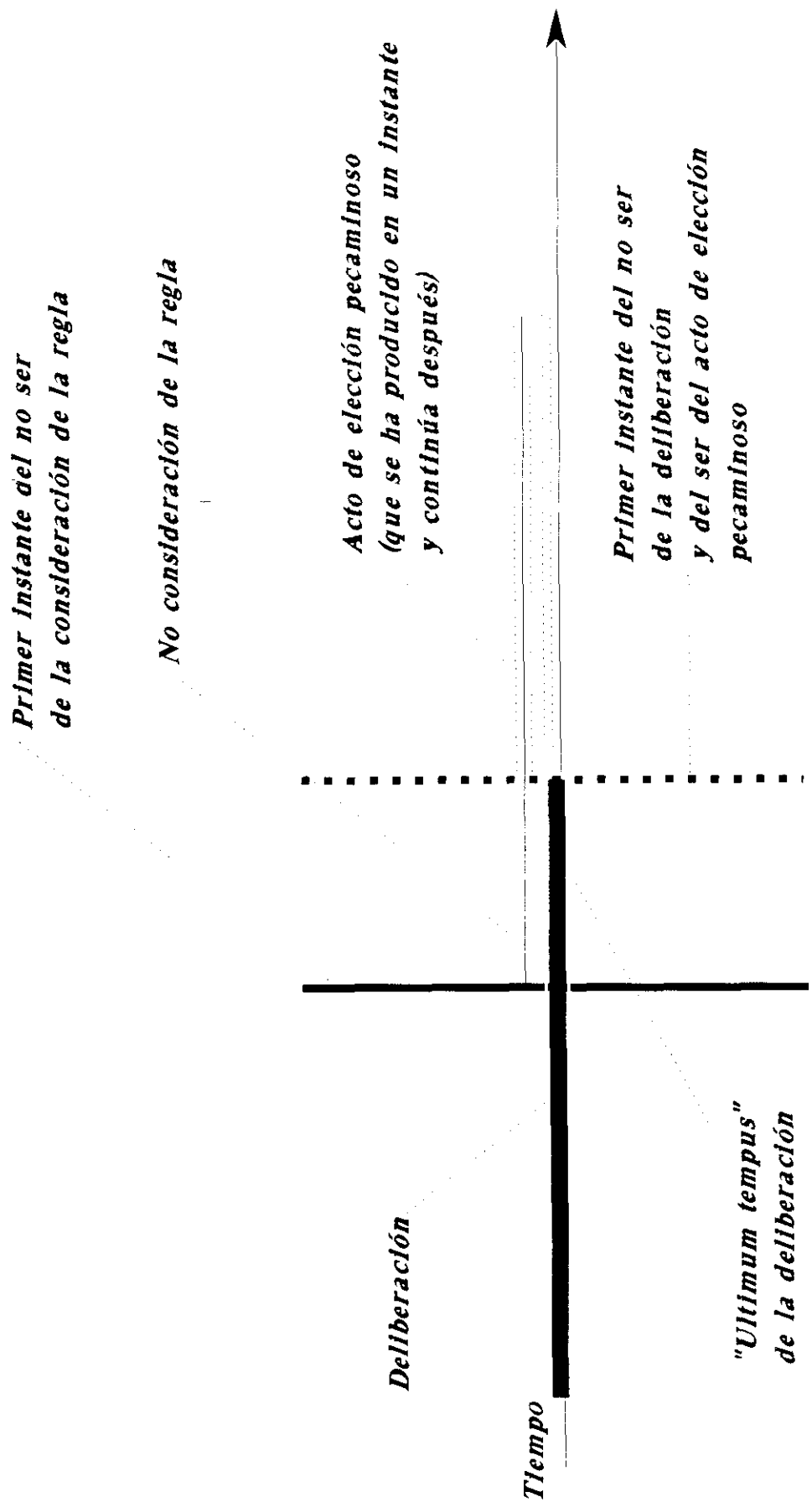
⁽³⁹²⁾ "La permission du péché", IX, 2, abril/junio 1960.

"El primer instante de no-consideración de la regla sobreviene, en lo que concierne al tiempo, en el último lapsus de tiempo, por breve que sea, en el curso del <ultimum tempus> de la deliberación, <ultimum tempus> que se termina en un primer instante de no-ser de la deliberación, que es el primer instante del ser del acto de elección pecaminosa... Es en este instante de tiempo ulterior, en el que hay que distinguir los dos instantes de naturaleza indicados... En nuestro caso, el primer instante de naturaleza es aquel en el que el <fiat> mismo de la causación efectiva, la no-consideración de la regla (que había comenzado ya antes) causa (negativamente), en cuanto mera <negatio>, el mal del acto de elección (por el sólo hecho de que la voluntad pasa a la acción sin considerar la regla); y el segundo es aquél en el que el efecto en cuestión se produce y en el que la no-consideración de la regla se convierte en privación; estos dos instantes de naturaleza coinciden con el instante de tiempo que es el primer instante del ser del acto de elección pecaminosa.

Queda pues, concluye Maritain, que hay una cierta anterioridad-en-el-tiempo de la no-consideración de la regla como mera <negatio> sobre el instante en el que esta misma no-consideración de la regla deviene <privatio>, -dicho de otra manera-, una cierta anterioridad-en-el-tiempo del <ultimum tempus> de la deliberación y del primer instante de no ser de la consideración de la regla, sobre el primer instante de no ser de la deliberación y del ser del acto de elección pecaminosa" (DPM, 54-56). (Todo ello está expresado gráficamente en el esquema de la página siguiente).

Según el filósofo francés, conviene precisar, por fin, que el mal moral de la voluntad no presupone, en modo alguno, ni error ni ignorancia como condición previa a la realización del acto. El único error que aquí se da es el que constituye propiamente la falta y que sólo presupone la no-consideración de la regla: el señorío del libre albedrío, que decanta su deliberación hacia el juicio práctico-práctico "tal conducta (mala en sí, o buena, pero desordenadamente querida) es simplemente mala".

De forma general, mientras considero la regla -dice nuestro autor-, veo el acto moralmente prohibido como "pura y simplemente malo en sí", aunque bueno, en cierto modo, para mí ("secundum quid"). A mi mismo me veo, si desfallezco, como "pura y simplemente malo" (he cometido un acto prohibido) en un sentido, y como "bueno" en otro (gozo ahora de un "bien" que no tenía). Al contrario, cuando dejo de considerarla, el acto



Los dos primeros instantes (temporales) de no-consideración de la regla y de elección pecaminosa (extraído de DPiV, pág. 56).

malo me aparece "como pura y simplemente bueno (para mí)", aunque malo "secundum quid" (moralmente malo), y si decaigo, me veo como "pura y simplemente bueno" y en posesión de un bien que me faltaba, pero malo bajo otro aspecto, el moral. (Cfr. "PA", OEC X 979–980. Nota 7; 982, Nota 10). En todo caso, se observa que es el libre albedrío de la voluntad el que juega aquí el papel determinante y moralmente responsable.

B. El segundo punto que me parece esencial considerar hace referencia a la respuesta del agente libre a las mociones divinas.

Nuestro filósofo ha distinguido dos géneros diversos de mociones derivadas del "Ipsum Esse Subsistens". Hay, primero, una moción general por la que la causalidad divina mueve a todos los seres, particularmente en el "dinamismo metafísico de la voluntad". Denominada "concurso divino" o "premoción física", su existencia fue objeto de una célebre polémica⁽³⁹³⁾.

Maritain no ve problema alguno en admitirla; puede incluirse en el existencialismo tomista sin disminuir en nada el libre albedrío. Más aún, éste no sería comprensible sin ella: *"si la moción divina determinase la voluntad humana como en el mundo de las esencias las coordenadas determinan una dirección o una perpendicular determina un punto sobre una recta, jamás podríamos comprender que la voluntad humana sea libre cuando es movida por Dios. Pero todo cambia cuando el espíritu está situado en la perspectiva del existir; y pronto se echa de ver, por el contrario, que la libertad humana no podría obrar, que esta soberana actualidad que es la indeterminación dominadora y el dominio de la voluntad sobre el juicio que la determina, no podría ejercerse si la moción de la causa primera no la actuara desde dentro a realizarse en la existencia, de la misma manera que actúa hacia su acto existencial a todas las cosas según su modo peculiar de*

⁽³⁹³⁾ Fue negada por MOLINA (*Conc. lib. arb. cum grat. donis, div. praesc., provid., praedest. et reprob.*, q. 14, a. 13) y SUAREZ (*Opusc. 1 de concurs.*, 1, 1, c. 15, n. 7 y *Disp. Met.*, XXII, sect. 2), a los que siguieron BELARMINO (*De grat. et lib. arb.*, IV, c. 6) y los CONIMBRICENSES (*In Physicam*, II, c. 7, q. 15); y afirmada como necesaria por BAÑEZ (*Comm. in 1 Part. Angel. doct. D. Thomae.*, q. 105, a. 4 y 5), JUAN DE SANTO TOMAS (*Cursus Phil.*, <Philos. nat.>, 1ª parte, q. XXV, a. 2) y, en nuestro siglo, por DEL PRADO (*De grat. et lib. arb.*, c. 12), SERTILLANGES (*St. Thomas d'Aquin.*, t. 1, pp. 265 ss. y 99) y GARRIGOU-LAGRANGE (*Dieu, son exist., et sa nat.*, II, 475–489, ed. 1950).

En Santo Tomás no aparece propiamente la expresión "premoción física", pero sí su concepto (*Sum. theol.*, I–II, q. 109, a. 9 y I, q. 36, a. 3, ad. 4).

operación" (CT, OEC IX 48. Cfr. SL, OEC V 668/ a).

Un segundo género de mociones se diferencia del primero por su finalidad moral, y puede incluir desde las simples incitaciones que el existente creado encuentra en el mundo, hasta las activaciones directas de su inteligencia y su voluntad, pasando por la constante irradiación divina que empuja su libertad al bien.

Por su carácter "incondicionado y decisivo", entre las mociones divinas que actúan inmediatamente al acto libre nuestro autor distingue específicamente las "mociones irrechazables" de lo que ha llamado "mociones rechazables, trascendentes y tendenciales". En el dinamismo físico de la voluntad, la "moción rechazable" tiene prioridad, de naturaleza al menos, sobre la irrechazable y está ordenada a ella, pero propiamente nada puede producir el hombre de bueno si no es por el influjo de una moción irrechazable: se mantiene así que en la línea del bien, Dios es siempre causa primera.

Considerando el acto libre en sí mismo, Maritain denomina "moción rechazable" a todo lo que le prepara y hay de bueno en la deliberación; reserva, entonces, el nombre de "moción irrechazable" a lo que hace producir la buena elección cuando la "moción rechazable" no ha sido anonadada y ha fructificado.

Pero puede uno preguntarse: ¿tiene sentido, para un tomista, la idea de una moción divina rechazable? La Teología clásica admite corrientemente que una "gracia simplemente suficiente", contemplada en la perspectiva de un término ulterior, es siempre eficaz respecto a su fin inmediato, y "origen" de otras gracias siempre que el agente libre no la obstruya. Respecto a este término ulterior, por tanto, podría decirse que es "rechazable": por ejemplo, una "gracia eficaz" a la atricción, sería "simplemente suficiente" a la conversión.

Desde un punto de vista puramente filosófico, la postura de Maritain, sin embargo, no se limita este sentido. El concepto de "moción rechazable" conviene y se ajusta perfectamente, según él, a la naturaleza falible de la libertad creada: da el "poder hacer" –no el "hacer", que sólo corresponde a la "moción irrechazable"– el acto bueno, pero su activación puede ser quebrada por un acto de no consideración de la regla. El efecto inmediato y absolutamente eficaz que la "moción rechazable" alcanza no será, por tanto, el acto moralmente bueno, sino la tendencia que, hacia él, atraviesa la voluntad creada.

Maritain ha explicado en el *Court traité*, con la complejidad que la cuestión entraña, la aplicación de esta tesis a los dos instantes de naturaleza del acto libre

"malo", y en qué sentido se salva aquí, en la "moción rechazable", la eficacia divina:

"La moción rechazable tiende por sí a un término final que se hará presente en el segundo momento (con el cual entramos en el orden del bien y del mal moral) y que será el acto moralmente bueno que se produzca bajo la consideración de la regla; y tiende de suyo a un término directo y próximo, que tendrá lugar en el primer momento (en el que aún no se ha pasado del orden puramente físico) y que será la aplicación libre de la inteligencia a la consideración de la regla (sin que el acto de elección se haya producido todavía)..."

Si la moción rechazable queda rechazada por la anodación libre, se produce EN ESTE PRIMER MOMENTO, la no consideración de la regla: la moción rechazable queda así frustrada de su término directo o próximo, en el orden de especificación. En el orden de ejercicio alcanza, no obstante, un término, el único término al cual llega es la aplicación –por la voluntad– de la inteligencia a considerar no la regla, en razón de la anodación, sino algún bien aparente que seduce el deseo.

EN EL SEGUNDO MOMENTO, habrá, de parte de Dios, permisión (determinada) para la realización del mal, al mismo tiempo que moción general (prelación), sobre todo en cuanto a lo físico, del acto moral; de parte de la voluntad creada, posición de un acto libre deforme, privado de la consideración de la regla" (CT, 159–160. Nota 1 de la Ed. de Paul Hartmann. Paris 1947).

La dicotomía que en el texto aparece entre especificación y ejercicio, dió origen, no obstante, a una crítica del p. Jean-Hervé NICOLAS⁽³⁹⁴⁾, en la que se acusaba a la "moción rechazable" maritainiana de ser una moción divina "indiferenciada", al modo del molinismo, y necesitada de ser completada por una determinación positiva de la propia criatura.

Maritain aceptó la crítica y propuso la modificación de texto –inserto en una larguísima nota del CT que ya no aparece en las OEC– atendiendo a una distinción entre "el efecto que la moción divina produce en el alma y el objeto final al cual tiende" (DPM, 58). Lo que definiría, precisamente, a una "moción rechazable" es la posibilidad de

⁽³⁹⁴⁾ "La permission du péché", art. cit. pp. 195–196.

que sea anonadada por la criatura y no alcance su objeto final, el acto moralmente bueno. Pero, tratándose de una *moción divina*, su efecto en el alma –la tendencia hacia el objeto final, también rechazable– se produce infaliblemente. Si ocurre que esta ordenación al bien moral es anonadada, la tendencia desaparece y *"deja lugar a una simple premoción a todo lo que hay de ontológico en el acto de elección pecaminoso que va a ser cumplido"* (DPM, 59).

Nuestro autor hace notar, por otra parte, que del hecho de que la voluntad libre no anonade la "moción rechazable" y, por tanto, ésta fructifique en "irrechazable", no se debe concluir que el agente haya tomado iniciativa primera alguna en la línea del bien al margen de Dios; aunque no anonadar y considerar la regla, dice Maritain, vienen a ser lo mismo, hay una distinción formal entre ambas cosas, y la primera es condición de la segunda. En el no hacer nada (no "anonadar"), la iniciativa primera depende de la voluntad creada, pero en la consideración de la regla está ya supuesta una primera *moción divina*, y al agente sólo corresponde la segunda iniciativa: *"no anonadar no añade absolutamente nada a la moción divina"* (CT, OEC IX 100. Nota 10). Al contrario de lo que sucede en el sistema molinista –en el que la "moción rechazable" se transforma en "irrechazable" por la aceptación positiva que de ella hace la criatura–, en la teoría maritainiana la "moción rechazable" fructifica en "irrechazable" sin necesidad de ninguna determinación por parte del agente libre.

Por último, según Maritain, además del decreto permisivo y consecuente de Dios a la iniciativa libre de no considerar la regla, hay por parte de la divinidad una *"permisión general, indeterminada y condicional"* (DPM, 43), implicada en la "moción rechazable misma". Dios sabe que su *moción* puede ser rechazada y permite que la criatura se incline a ello "si así lo quiere": es una *permisión* de la posibilidad del mal. La disimetría entre la línea del bien y la línea del mal, se lleva aquí hasta el extremo; en efecto, en la línea del bien, la idea de una *moción divina* indiferenciada que precisara ser completada por la criatura no tendría sentido para un sistema antimolinista en el que toda iniciativa buena procede de Dios, pero en la línea del mal, la de una *PERMISION* indeterminada, no sólo tiene cabida, sino que parece a nuestro autor un *"concepto válido y necesariamente requerido"* (DPM, 44).

Maritain lo completa con el, ya conocido para nosotros, axioma agustiniano: "Dios no permitiría nunca el mal si no fuera bastante poderoso y bueno como para extraer de él el bien mismo". Si, de hecho, hay una permisión indiferenciada, por parte de Dios, incluida en la "moción rechazable", no es sólo porque ésta convenga a la falibilidad de la naturaleza humana, sino porque de ella extraerá un bien mayor que el mal que la criatura pueda cometer: *"Dios no permite el mal sino en vistas de un bien más grande...; la consideración del <por qué> (con vistas a) y la de <en consecuencia de que>, lejos de excluirse, dirá nuestro autor, se complementan mutuamente"*.

El filósofo puede concluir así con absoluta fidelidad a sus axiomas primeros: *"si hago el bien es porque Dios ha movido mi querer de un extremo a otro, sin que yo haya tomado iniciativa alguna de <nada> que quebrara su moción en el estadio en el que ella era rechazable. Todo el bien que hago viene de Dios. Si hago el mal, es porque yo mismo he tomado una iniciativa primera de quebrar, anonadándola, la moción rechazable por la cual Dios me llevaba al bien, y de introducir en mis actos el anonadamiento que los vicia. Todo el mal que hago viene de mí"* (DPM, 45).

C. El último punto central de la posición maritainiana que vamos a analizar, es el del decreto permisivo consecuente.

Al tratar de la permisión divina de un acto malo, los "tomistas rígidos" hablaban de un "decreto permisivo antecedente" a la caída culpable; por él, Dios permite que la criatura no haga un bien debido, limitándose a dejarla abandonada y no dándole su socorro eficaz. La línea del bien y la del mal eran cortadas aquí por el mismo patrón: tanto el acto bueno como el malo, se producen a la vez infalible y libremente, y son conocidos por Dios desde la eternidad. Ciertamente, en uno y otro caso, la voluntad es libre y responsable y Dios no puede ser acusado de nada; pero, ¿dejada a su sola falibilidad y sin el socorro divino, no tiene Dios, de algún modo, la iniciativa primera también en la línea del mal? ¿Si Dios es responsable de mi mérito al darme la gracia suficiente, por qué no lo será de mi demérito al retirarme su socorro?.

La dificultad fue bien vista por los "tomistas moderados", que se aprestaron a distinguir la voluntad por la que Dios permite la caída de la que rehúsa la gracia

eficaz. Abandonar a la criatura en su pecado tendrá como condición que ella quiso libremente cometerlo, y ésto último, sólo le habrá sido permitido. El agente libre tiene así toda la iniciativa en la línea del mal; la "causa" del pecado es anterior a la negación del socorro divino, pero no a su permisión.

La originalidad de Maritain en relación a esta segunda actitud radica, precisamente, en que la iniciativa del agente libre en el mal "precede" incluso a la permisión divina, y su anonadación de la "moción rechazable" impide –por la misma naturaleza de las cosas– que se transforme en "irrechazable", en gracia eficaz. Ni hay, en rigor, retiro divino de su socorro, ni indignidad de la criatura para recibirlo: la "moción irrechazable" requería, simplemente, de la aceptación de la "rechazable" para fructificar.

La necesidad de admitir, con posterioridad a la no consideración de la regla "causa" del pecado, un decreto de permisión divina, procede, por lo demás, según nuestro autor, de que *"el mal de la acción libre no viene a la existencia sino con el acto libre mismo, que es del ser, herido o privado, pero del ser"* (DPM, 61).

Como ya estaba implícito en el texto del *Court traité* citado más arriba, este decreto afecta a varios "momentos" del acto libre:

a) Hay permisión divina, en primer lugar, respecto al libre acto de elección mismo. A pesar de que la "causa" del mal haya sido ya puesta por el agente, Dios podría haberla impedido producir su efecto sustituyendo la "moción rechazable" por una "moción irrechazable" al acto bueno. En modo alguno la permisión divina sigue necesariamente a la no consideración de la regla; es libre. Pero tal "intromisión" carecería de razón de ser e iría en contra de la natural falibilidad de la criatura: ¿por qué no haber dado, entonces, una "moción irrechazable" desde el principio?.

Maritain piensa que, "en lo concerniente al acto interior de elección", Dios juega limpio y deja discurrir los acontecimientos según su curso normal.

b) Hay permisión divina, en segundo lugar, respecto a la ejecución del acto libre. Es aquí donde se pone de manifiesto en mayor medida la libertad divina del decreto permisivo consecuente:

Según el filósofo francés, uno y otro aspecto son permitidos (determinadamente) por Dios, a la vez, "en consecuencia" de su respeto por la libertad de la criatura y "en vista" de bienes mayores que su omnipotencia y su bondad van a extraer del mal cometido. El decreto lo único que hace, por otra parte, es "no impedir" el acto libre pecaminoso y su ejecución. Maritain lo denomina "formador" pues está en el origen de su ordenación hacia bienes mayores, pero propiamente sólo puede hablarse de "decretos causativos" en la efectuación de esa ordenación y en el concurso o premoción a lo que en el acto en cuestión hay de ontológicamente bueno.

Se culmina así una larga ascensión en la que las dos vertientes del misterio del mal (su razón originadora y su finalidad) se han ido siempre complementando: el origen del mal físico era la propia naturaleza material y creada, el del mal moral su falibilidad natural, pero si Dios ha creado a la criatura, conociendo todo esto, es en vista de bienes mayores; en último término, su propia beatitud. La respuesta del Evangelio no hará sino desarrollar la línea de la finalidad en el orden sobrenatural y a través de la experiencia del amor pascual.

§6. La respuesta del Evangelio:

Siguiendo las directrices maritainianas, la "filosofía cristiana" ha recorrido mucho camino en dirección al misterio del mal. En última instancia, sin embargo, siempre acababa encontrándose con una pregunta que la sobrepasaba, ya por su pertenencia al orden práctico y su carácter experiencial, ya por la insondabilidad superinteligible del misterio: la pregunta por el SENTIDO DEL MAL SUFRIDO POR LA PERSONA HUMANA.

Las conclusiones a las que hemos llegado en el orden filosófico nos descubren que lo que esta pregunta, –que no puede ser respondida completa y satisfactoriamente en ese plano–, solicita en realidad, es una respuesta que dé razón de la condición humana y que sirva a la persona para aceptarla en cualquier estado en que se encuentre. ¿Cómo aceptar que soy contingente, que por mi naturaleza estoy a expensas del sufrimiento y el mal moral, que poseo aspiraciones transnaturales ineficaces en mi estado actual?

A estas preguntas Maritain ha contestado, en la línea de la finalidad y ya con el auxilio de la Revelación, que el hombre está llamado a la experiencia del amor pascual, del

amor redentor, y que ha sido creado en el orden de la gracia para alcanzar una beatitud en la que todas sus aspiraciones serán satisfechas.

Por este lado, por el lado del misterio sobrenatural del mal, reaparece el pecado original: nuestra condición no es sólo la que nos es debida ontológicamente; según Maritain, es también, en la línea del origen, la que nos corresponde moralmente. Nuestra estirpe es una naturaleza caída, una naturaleza que ha perdido los dones gratuitos de que gozaba en el estado de inocencia y que está herida, una naturaleza necesitada de Redención.

Aceptar la condición humana, romper con lo que en ella hay de pecado, en una palabra, trascenderla por la gracia de Dios, es la recomendación evangélica del sermón de la montaña que el mismo Cristo puso en práctica, ejemplarmente, en su obra redentora. *"En la condición humana así trascendida y aceptada a la vez, dirá Maritain, todo, verdaderamente, sigue siendo lo mismo y todo está transfigurado... Al tomar sobre Sí todos los pecados del mundo, Aquel que estaba sin pecado llevó también sobre Sí todas las debilidades del mundo, y todo el sufrimiento que hace estragos en la especie humana, y toda la humillación de su dependencia de lo contingente y lo fortuito. ¿Qué nos importa en adelante la contingencia y la futilidad metafísica a que está sometida nuestra existencia, ya que el más insignificante de nuestros actos, si está vivificado por la caridad, tiene un valor eterno, y si el Hijo de Dios ha aceptado sufrir por sí mismo las servidumbres de nuestra condición..."*

Desde entonces, la condición humana adquiere para el cristiano un sentido enteramente nuevo, se convierte en un entrar en la obra redentora de la cruz y participar en los anonadamientos de Aquel que él ama" (PhM, 569-570), completando en su carne lo que falta a la Pasión de Cristo (Cfr. PG, 355-356).

El mal seguirá siendo lo que es, el sufrimiento seguirá siendo un mal; habrá que seguir luchando por extirparlo del mundo y poner todo el empeño en esta labor, pero en la práctica y por una última reordenación, habrá sido realmente transvaluado. El testimonio de los santos está ahí para certificarlo (Cfr. PhM, 570-571; DS, OEC IV 921-924).

"Si los hombres, concluye Maritain, supieran que Dios <sufre> con nosotros, y mucho más que nosotros, de todo el mal que asola la tierra, muchas cosas cambiarían sin duda, y muchas almas serían liberadas... Al misterio del mal, tomado en todas sus dimensiones (natural y sobrenatural, especulativa y práctica), no hay más que una única

respuesta, la de la fé en su integridad" (AppSE, 316).

§7. El mal y el problema de la existencia de Dios:

Al tratar de la significación que Maritain daba al ateísmo contemporáneo, un ateísmo absoluto y positivo a la vez, vimos que le atribuía tres raíces que actuaban conjuntamente: una raíz sociológica, reacción al ateísmo práctico de los creyentes; una raíz histórico-filosófica, marcada por la evolución del humanismo antropocéntrico, y, en lo más profundo de sí mismo, una raíz moral, una opción última fundamental, un acto de fé en sentido inverso. Daba como ejemplos de este ateísmo, el "ateísmo solitario de Nietzsche, el ateísmo literario del existencialismo y el ateísmo del materialismo dialéctico".

La conciencia trágica del problema del mal ha influido también a este respecto, y *"está en el origen, según nuestro autor, de muchas formas de ateísmo y de las angustias de lo que se podría llamar la conciencia cristiana ofuscada"* (DPM, 11).

Maritain no ha prestado especial atención a las "pruebas" que, partiendo del mal, han sido esgrimidas por las distintas filosofías ateas contra la existencia de Dios. Es de suponer que, como los argumentos de ciertos científicos, son considerados por él más que nada como "defensas de segunda mano", y que la raíz verdaderamente profunda del ateísmo, sigue siendo también en este momento una opción moral libre. No obstante, aunque los argumentos no estén presentes, las respuestas a los mismos sí está implícita en la posición maritainiana y podemos extraerlas de ella sin grandes dificultades.

De forma general, el mal ha sido utilizado contra la existencia de Dios, que yo sepa, en dos tipos de argumentaciones:

1) El primer tipo se suele apoyar en la imperfección del mundo. Dios, se dice, es la causa infinitamente perfecta del mundo, y la obra del artista debe ser proporcionada a su genio; luego el mundo tendría que concordar en perfección con su Creador. Es evidente que no es así, pues está lleno de maldad, miseria y desorden. Por tanto, concluye, Dios no es infinitamente perfecto, que es tanto como decir, no existe.

Nuestro autor respondería, en este punto, que la creación de una obra

infinitamente perfecta es un imposible metafísico; ya hemos visto que ni el mal físico puede ser separado de la naturaleza material, ni la pecabilidad de los espíritus creados. Contingencia y perfección absoluta son totalmente incompatibles.

2) El segundo género de argumentos se basa en que la existencia del mal en el mundo requiere de una causa que explique su paso del no ser al ser, causa primera que debe identificarse con Dios, a quien se atribuye la existencia de todo lo que es causado. Añádase que el efecto –el mal– debe tener alguna semejanza con su causa, y se deducirá que la creación es incompatible con la absoluta y pura perfección divina y que, por tanto, Dios, tal y como lo entendemos comúnmente, no existe.

Desde la perspectiva maritainiana, tampoco esta prueba tendría fuerza alguna: para él, el mal no es un ser sino una "privación", una cierta "negación de ser" cuya particularidad consiste, precisamente, en no tener causa eficiente propia, sino causa "deficiente". Ya vimos que, en cierto sentido, Dios es "causa" del mal de naturaleza, en la medida en que crea y conserva el mundo en el que el mal físico inhiere y al que está intrínsecamente unido, pero causa "indirecta", "extraintencional", "per accidens", no causa propia; en rigor, debería decirse que sólo lo admite, y esto "en vista" de un bien mayor. Con respecto al mal moral, ni siquiera puede hablarse causa "per accidens"; toda la iniciativa es del libre albedrío del agente como causa primera.

El argumento, además, puede ser invertido y quedaría sin efecto según un conocido principio de la dialéctica: "quod nimis probat, nihil probat" (lo que prueba demasiado no prueba nada). Efectivamente, si el mal –un cierto modo de ser, según la prueba– precisa de una causa primera, se habrá de admitir que el bien, o cualquier otro modo de ser, la precisará igualmente, reclamando entonces la existencia de un Dios bueno, causa primera y creadora. ¿Cómo superar el absurdo? Una primera vía sería aceptar los más bastos y groseros postulados maniqueos, con su afirmación de dos principios eternos e inmutables, uno del Bien y otro del Mal. La otra vía, más razonable, consiste curiosamente en definir el mal como "privación" de ser cuyo "sujeto" es el bien mismo, esto es, adoptar la teoría del propio Maritain y de toda la tradición tomista. Antes incluso que Santo Tomás⁽³⁹⁵⁾,

⁽³⁹⁵⁾ *Sum. cont. gent.*, III, c. 71.

BOECIO ponía en boca de su pariente Epicuro: *"si Dios existe, ¿de dónde viene el mal; pero, ¿de dónde proviene el bien si Dios no existe?"*⁽³⁹⁶⁾.

-

⁽³⁹⁶⁾ *De cons. filoso.*, l. I, prosa 4ª, §30.

- CAPÍTULO XI: EL CONOCIMIENTO DIVINO DEL MAL.

En el capítulo anterior hemos analizado cómo contempla Maritain el misterio del mal moral: "privación de un bien debido" y "hendidura del ser" introducida por la criatura a través de una causa "deficiente", la libre no-consideración de la regla.

El otro aspecto del misterio del mal que debe ser tratado por una Teología Natural, se refiere a la ciencia divina y su conocimiento de este misterio. En la posición maritainiana, este lado de la cuestión reviste particular complejidad: habiendo dado toda la iniciativa primera del mal a la criatura hasta considerar incluso la "causa" del mal como anterior al decreto permisivo de Dios, nuestro autor no puede calcar el conocimiento creador de Dios y aplicarlo sin más en la perspectiva del no-ser; también ahora debe mantenerse la inocencia divina; Dios conoce el mal sin haberlo causado, sin tener idea de él y sin que su conocimiento pueda ser especificado por la criatura.

No queda otra salida, en este punto, que hacerse cargo de tan radical planteamiento e intentar resolverlo en los mismos términos en que se ha planteado: *"el problema, dice Maritain, es arduo. Aparentemente, es incluso el problema más difícil en la manera de ver que yo propongo. Sin embargo, no me atormenta demasiado porque sé, en todo caso y con certeza, que Dios no es, en absoluto, causa del mal moral; es preciso, por tanto, necesariamente que, contrariamente a la tesis universalmente válida en la línea del bien, en la que la ciencia de visión no conoce sino porque causa (basta incluso que Dios sea causa <per accidens> del mal de naturaleza para que pueda conocerlo en esta línea), es preciso que la ciencia de visión conozca el mal sin haberlo causado"* (DPM, 69).

Pero, en segundo lugar, el hecho de que Dios "vea" todos los acontecimientos pasados, presentes y futuros, en la eterna presencia de su Ser mismo, no debe dañar tampoco el inviolable mundo de la libertad. El plan divino, mejor, los "libres designios eternos" atienden a que el libre albedrío humano vaya modelando la historia de cada hombre y la historia universal. Será esta misma respuesta del ser humano la que forje su destino eterno, por simple fructificación de sus actos.

De acuerdo con todos estos puntos, el presente capítulo se estructurará de la siguiente manera: el §1, el más importante, penetrará en la concepción que Maritain se hace de la ciencia divina, primero en general, ciencia de simple inteligencia y ciencia de visión (1); después, explicará cómo conoce Dios los posibles (2), lo existente en la línea del ser (3), y

lo existente en la línea del no ser, el mal (4).

El §2 quiere dar razón de las relaciones entre la Libertad Increada y las libertades creadas, que van conformando la historia: cómo responde la libertad humana al plan de Dios y cómo acoge éste a aquélla.

Por fin, el §3 aspira a clarificar, desde una perspectiva esencialmente teológica, el modo en que Maritain considera los clásicos problemas de lo que se ha dado en llamar "predestinación" y "reprobación". Aunque se trata de temas que sobrepasan ya los límites de la filosofía, se comprobará que no son cuestiones superfluas.

§1. La ciencia divina y el misterio del mal:

1. La perspectiva en que Maritain aborda el estudio de la ciencia de Dios respecto al mundo, tiene como claro precedente a la concepción tomista y, en último término, a la aristotélica.

El ESTAGIRITA, al investigar cuál es el objeto formal adecuado a la dignidad de la inteligencia divina⁽³⁹⁷⁾, concluyó que sólo Dios mismo es suficientemente noble como para ser objeto de su propia intelección; en Él, por tanto, inteligencia, intelección y objeto serán una sóla y la misma cosa: "*su pensamiento es el pensamiento del pensamiento*".

SANTO TOMAS, y desde entonces con él toda la tradición tomista, interpretó que el texto de Aristóteles no debía ser entendido como una negación de la ciencia divina del mundo, aunque en él aparezca la afirmación de que "*hay cosas que es mejor no ver que ver*". El objeto sólo rebaja el valor de la intelección cuando la aparta de su nobleza y la atrae hacia el escalón inferior en el que él se encuentra, cosa que no ocurre en Dios: "*si al entender lo noble se entiende también lo vil, dirá el Aquinate, la bajeza de lo entendido no suprime la dignidad del entender*"⁽³⁹⁸⁾

⁽³⁹⁷⁾ *Metaphysica*, I. XII, c. 9, 1074 b 29-35.

⁽³⁹⁸⁾ *In Metaph.*, XII, lect. 11, n. 2616.

Desde una perspectiva platónica, en lugar de matizarlo, BOECIO rechazará de plano el postulado aristotélico: "*el error, dirá, está en pensar que todo conocimiento arranca exclusivamente de la esencia y naturaleza misma del objeto. Sucede exactamente lo contrario: todo objeto conocido es apreciado no en función*

Apoyándose en otros textos, en los que Aristóteles argumenta –contra Empédocles– que si Dios no conociera la "discordia" sería menos sabio que otros seres⁽³⁹⁹⁾, Santo Tomás concluirá que Dios, efectivamente, no tiene otro objeto formal especificador que su propia esencia y que no conoce las cosas "en ellas mismas", pero sí "en Sí mismo", en su Luz increada y en su infinita inteligibilidad⁽⁴⁰⁰⁾. Se salvan así, a un tiempo, su Trascendencia y su Sabiduría.

MARITAIN se ha hecho eco de esta tesis tomista, en todos sus aspectos:

"Conoce Dios en su esencia los posibles por un conocimiento necesario –tan necesario como el que tiene de Sí mismo–, en el que, según nuestra manera humana de concebir y según las distinciones que debe ésta hacer, no intervienen ni su voluntad ni su libertad, y que por esta razón llamamos <ciencia de simple inteligencia>.

Los existentes, los conoce asimismo en su esencia, pero como complemento gratuito y por un conocimiento creador en el que la voluntad y la libertad van de concierto con la inteligencia; conocimiento que libremente hace <conocido>, así como libremente hace <existente>, aquello que crea. Y esto es lo que se llama <ciencia de visión>, porque va más adelante que la simple intelección de las esencias, y tiene por objeto la existencia y lo existente" (CT, OEC IX 105–106; Cfr. 109–110).

2. Nuestro autor resuelve la cuestión del conocimiento de lo posible, siguiendo a JUAN DE SANTO TOMAS. Éste, en su polémica con VAZQUEZ acerca de si los bienaventurados ven las criaturas posibles en virtud de su visión de la esencia divina, mantiene que afirmar una conexión entre lo posible y la Verdad primera, lejos de establecer una dependencia de Éste respecto a aquello –como Vázquez pensaba⁽⁴⁰¹⁾–, resalta la

de su esencia, sino en función del sujeto cognoscente" (De cons. philos., L. V, prosa 4ª, §24 y 25).

La respuesta al problema –que consiste para él en armonizar la presciencia divina con el libre albedrío humano– estará en la suprema inteligencia de Dios, capaz de contemplarlo todo desde la atalaya de su eterno presente y de abarcar en él la infinitud de los momentos del tiempo, sin violentarlos (Cfr. ibidem., prosa 6ª, §15).

⁽³⁹⁹⁾ Cfr. *Metaph.*, III, 4, 1000 b 26 y *De Anima*, I, 5, 410 b 4–7.

⁽⁴⁰⁰⁾ Cfr. *In Metaph.*, XII, lect. 11, n. 2614–2615 y *Sum. theol.*, I, q. 14, a. 2, 4, 5 y 6.
San Agustín enseñó también esta tesis, Cfr. *Quaest.*, 88, quaest. 46.

⁽⁴⁰¹⁾ Cfr. *Comment. et disp. in Iam. Partem St. Thomae.*, disp. 50, c. 6.

dependencia de lo posible respecto de Dios y la independencia y superioridad de la Causa sobre sus efectos.

Se puede, por tanto, responder afirmativamente a la cuestión –los bienaventurados conocen los posibles en su contemplación de la esencia divina–: *"aunque la posibilidad de las criaturas sea, formalmente, una verdad creada y participada de Dios, e inferior a Él, sin embargo, es radicalmente la Verdad divina misma, porque la raíz de la posibilidad de las criaturas es Dios... La posibilidad formal de las criaturas no puede ser aniquilada si no se comienza por aniquilar la posibilidad radical, porque esta posibilidad formal no es algo real fuera de Dios... no es sino una no–repugnancia y una denominación extrínseca procedente de la posibilidad radical y activa que está en Dios. Y una denominación extrínseca no puede ser suprimida y cesar en el objeto que la recibe más que si se comienza por suprimirla del lado de la forma real de donde proviene, como <ser visto> no puede cesar para un objeto, si no cesa el acto de visión que está en el ojo"*⁽⁴⁰²⁾.

En el caso de Dios, a fortiori, se trata de un conocimiento necesario y de simple inteligencia: el mismo conocimiento que Dios tiene de su "infinitamente necesaria esencia" –dirá nuestro autor– alcanza sobre todo lo posible y lo creable, no como sobre un "objeto especificador" sino como sobre un "objeto especificado y materialmente alcanzado". En su esencia ve Dios todas las maneras en las que puede ser imitada y participada, y conoce los posibles como "puros objetos de pensamiento"; no sólo el bien posible, sino incluso el "mal posible" como privación de aquél. Los conoce, por fin, pero no los ama; en su conocimiento no intervienen ni su voluntad ni su libertad. El amor está ordenado a la existencia y si Dios los amara los haría existir⁽⁴⁰³⁾.

3. La Sabiduría y Trascendencia infinitas de Dios exigen que, además de los posibles, Dios conozca los existentes creados, sin ser especificado por ellos.

Ya vimos cuál era la idea directriz de Maritain: Acto puro de conocer y de

⁽⁴⁰²⁾ JUAN DE SANTO TOMAS, *Curs. theol.*, in Iam., q. 12, disp. 15, a. 3 –Vives, t. II, pp. 339–342. (Citado por Maritain en SD, OEC V 136–137).

⁽⁴⁰³⁾ Cf. JUAN DE SANTO TOMAS, *Curs. theol.*, in Iam. q. 19, disp. 4, a. 6, n. 12 y ss; Vives, t. III, pág. 282 y ss.

existir, Dios conoce los seres por Él creados, en Sí mismo, teniéndose a Sí por objeto y alcanzado al existente como un puro "terminus materialiter attactus". Desde este punto de vista, aunque Dios hubiera decidido no crear, su ciencia no habría quedado rebajada en nada, porque su propia esencia es aquí el único objeto.

Siguiendo, de nuevo, a Juan de Santo Tomás⁽⁴⁰⁴⁾, nuestro autor ensaya una metáfora que puede darnos una idea de este privilegio divino:

"Imaginemos un poeta que se extasiara totalmente en el conocimiento absoluto de su alma; aunque este conocimiento sobreabunde o no en cantos, las palabras que profiere o deja de proferir en sus estrofas, no modifican ese alma; los seres que en su canto va creando, por ésta son alcanzados, penetrados y transpenetrados como por una gratuita sobreabundancia; mas ellos no modifican ni tocan a este relámpago subsistente de conocimiento propio. Dios conoce y ama a todos los existentes. Ellos no influyen, como objetos especificadores, sobre su conocimiento y sobre su amor. Mas Él los toma libremente en su acto de conocimiento de Sí mismo y de amor de su Bondad, como efectos, en virtud de la infinita gratuidad en la que este acto sobreabunda" (CT, OEC IX 105).

Como se ve, el conocimiento creador creado nos proporciona, según Maritain, una buena imagen de lo que es la ciencia divina: CONOCIMIENTO CREADOR INCREADO.

La idea artística, dirá, no es ni el concepto, vicario del objeto y puro "medium quo", ni el objeto conocido, sino un concepto formado vitalmente en el interior del artista a partir de un objeto conocido según sus "vías de realización" y que, llevado a la existencia, constituye la obra a la que precede.

Nuestro autor distingue aquí dos momentos de razón, que se repiten de forma paralela en la idea divina: en el primero, el concepto del artista es simplemente especificador de su conocimiento, como la esencia de Dios lo es de su inteligencia; en el segundo, el concepto del artista, en cuanto operativo, expresa vitalmente la idea de lo que será la obra, antes de que exista (es por ello "quod intelligitur"), del mismo modo que la esencia divina es medio en el que se conocen sus diversos modos creables de participación e imitación.

La diferencia entre la idea artística y la divina, radica en que además de ser –

⁽⁴⁰⁴⁾ Cfr. *Curs. theol.*, t. III, disp. 4, a. 3.

en cuanto término interior de su intelección– medio "in quo", la idea divina –"puramente forma y no formada"– pasa también a la categoría de "quod", no como modelo o como "idea–cuadro" en sentido cartesiano, *"sino como la forma increada e ilimitada determinadora del objeto–cosa o del ideatum creable o creado, el cual se halla así alcanzado en sí mismo exhaustivamente por la mediación de un término u objeto quod, que es la misma infinita esencia divina"* (DS, OEC IV 974). El objeto, de este modo, es secundaria y materialmente alcanzado, sin especificar la inteligencia divina: "constituido –o causado– conocido y existente" y libremente creado; más que un objeto, dice Maritain, *"es un efecto"* (DPM, 76)⁽⁴⁰⁵⁾.

Vimos en nuestra Introducción que para el hombre no hay saber sino de lo universal y lo necesario, y que todos los acontecimientos que acacen en el mundo son, en mayor o menor medida contingentes, y en esa misma medida imprevisibles. La "scientia visionis", en cambio, conoce todas las esencias creadas y descende incluso hasta su singularidad existencial: puesto que las ha creado, es una ciencia capaz de abrazar en sus causas todas las cosas, no en lo que tienen de contingentes, sino en la necesidad de derecho de la que cada una de ellas depende y que es, precisamente, la "infalibilidad" de la libre determinación increada.

En cuanto a los sucesos de libertad, los más imprevisibles, no porque su causa propia no les esté asegurada sino porque es una causa eminente e inviolable, están presentes –como todo lo demás– a la eternidad creadora y son abarcados por su ciencia de visión, "ciencia de presencialidad" en la que, propiamente, no se "prevee" sino que se "VE"⁽⁴⁰⁶⁾: *"el bien de la criatura libre, dirá Maritain, no puede ser conocido sino en el*

⁽⁴⁰⁵⁾ Cfr. JUAN DE SANTO TOMAS, *Curs. theol.*, in Iam. q. 15, disp. 1, a. 1: tomo II, disp. 17, a. 2 y tomo III, disp. 4, arts. 4 y 5.

⁽⁴⁰⁶⁾ Respecto a este punto, nuestro autor ha dicho: *"los SUCESOS DE LIBERTAD son imprevisibles a título eminente. No son previsibles con certeza ni por sí ni por accidente; son incluso, por su naturaleza, absolutamente imprevisibles con certeza, puesto que no derivan de ninguna necesidad ni de derecho ni de hecho. Por eso Dios, que conoce exhaustivamente las voluntades creadas, NO LOS CONOCE sin embargo EN SUS CAUSAS, quiero decir, en estas voluntades (ni en ninguna otra causa creada) sino en su presencialidad, y es así como los sabe con certeza"* (EPhII, OEC II 720–721).

En otra parte, escribe en cambio: *"la ciencia divina alcanza, en efecto, los SUCESOS CONTINGENTES en su presencialidad y de manera infalible, puesto que cada uno está presente a la eternidad creadora y puesto que, una vez supuestas la voluntad o la permisión divinas, es imposible (in sensu composito) que no se den. Y LOS ALCANZA POR SUS CAUSAS, que son precisamente esta voluntad o permisión de Dios, envolviendo en sí*

instante mismo en que es querido..., porque de una manera general, la constelación de todas las causas creadas es incapaz de hacer prever con certeza el acto de la voluntad libre, que como tal no depende más que de sí mismo y de la causa primera" (FP, OEC V 790. Nota 4).

Como el conocimiento creador creado, el conocimiento creador increado no sólo es un conocimiento sustancial, sino que –hablando impropriamente– no está terminado hasta que la obra –en este caso del libre albedrío humano– está acabada: *"en su instante eterno, en el que todos los momentos del tiempo están presentes, Dios, para hacer y ver de un vistazo toda la historia humana, espera, si se puede decir así, a que cada uno de nosotros rechace o no los dones del influjo soberano del que todo ser y toda acción dependen, todo salvo la nada que nosotros introducimos"* (HI, OEC VI 379–380).

4. ¿Qué ocurre en la línea del no-ser, en la línea del mal?

"Dios, dice nuestro filósofo, no tiene idea del mal, porque las ideas de Dios son creadoras o <factivas> y el mal es del no-ser" (DPM, 110). ¿Cómo las conocerá entonces, si además su decreto permisivo ha sido pospuesto por Maritain a la "causa" del pecado, a la "petición de autorización" de la criatura para efectuar el mal; si la permisión divina ignora también, por tanto, la iniciativa anonadora antes de que esta se produzca?

"El mal, responde, no puede ser conocido sino en la voluntad libre actualmente deficiente o aniquilante" (CT, OEC IX 108). Dios conoce en su sola esencia todas aquellas cosas "causables" o "causadas" por Él –incluso el "mal de naturaleza", "causado" por Él "per accidens"–, pero el mal moral, del que ni es causa ni tiene idea, lo conoce EN los seres creados que contempla EN su esencia divina: en el primer instante, el de la no-consideración de la regla, como una pura negación, un vacío que inhiere en ellos y que Él –que los conoce sustancial y existencialmente pero sin ser especificado en nada–

mismas, en el caso de los sucesos de libertad, la elección del bien causado en la libertad creada por la causalidad creadora, o el rechazo por el cual la libertad creada se sustrae a esta causalidad" (EPhII, OEC II 729. Nota 43).

Estos dos textos, que parecen contradictorios, son perfectamente compatibles y aun complementarios. Dios no conoce los sucesos de libertad EN SUS CAUSAS (que son las voluntades creadas) NI EN NINGUNA OTRA CAUSA CREADA –Texto 1–; los conoce, en cambio, POR SUS CAUSAS (que son la voluntad o permisión de Dios), envolviendo en su presencialidad eterna los actos de libre albedrío, y en la necesidad a ellos impuesta "in sensu composito" por el último juicio práctico-práctico –Texto 2– (Cfr. PhB, OEC I 451–452. Nota 56).

no puede dejar de "percibir"; y en el segundo, en el momento en el que la no-consideración de la regla se transforma en pecado de omisión, paralelamente, como privación y anonadamiento de un bien debido cuya causa primera corresponde por entero a la criatura.

"El <terminus materialiter attactus>, concluirá nuestro autor, es constituido o causado conocido por la ciencia de visión según SU SER Y SU NO SER (según todo lo que hay de positivo por su iniciativa segunda, pero también según la nada –mera <negatio> y <privatio>– que hace por su iniciativa primera). Y esto no es sorprendente, porque el no ser no puede evidentemente existir, pero sí ser conocido (en el ser en el que falta y por el ser del que es negación o privación)" (DPM, 76).

- §2. Plan de Dios y libertad humana:

Hay, según Maritain, un plan de Dios para sus criaturas, un plan eterno como el acto creador, querido desde siempre⁽⁴⁰⁷⁾, pero que se desarrolla en el tiempo y en cuya constitución intervienen las libres iniciativas –segundas en la línea del bien, primeras en las del mal– de los seres creados. La historia humana, precisamente, está edificada sobre la base de esta trama de relaciones entre la Libertad Increada y las libertades creadas, sus acuerdos y desacuerdos.

No se trata de un plan preestablecido. El mundo no es un gran escenario en el que los seres se limiten a desempeñar el papel fijado inexorablemente por los libres designios eternos de Dios; antes al contrario, intervienen en la constitución del guión, sin determinar por ello a su autor. ¿Cómo es posible esta paradoja?

Nuestro filósofo ha sido consciente de la complejidad de la cuestión: cualquier desequilibrio en la consideración de las relaciones entre Dios y sus criaturas, o bien pondría en peligro la inviolabilidad de la libertad humana, o bien anularía el protagonismo divino. Enfocar adecuadamente el problema, exige que insistamos más aún en la distancia infinita que separa la Trascendencia de Dios de la contingencia de lo creado: el azar y la mutabilidad que las cosas materiales implican, y la indeterminación de los futuros contingentes – especialmente los futuros libres–, son conocidos y respetados por la ciencia de visión de Dios

⁽⁴⁰⁷⁾ En Santo Tomás, Cfr. *Sum. theol.*, I, q. 19, a. 3; *Sum. cont. gent.*, I, c. 81–83.

en su presencialidad eterna (Cfr. DPM, 94–97 y Eph II, OEC II 716–722).

En la atalaya de su eternidad, Dios tiene presente –real y físicamente– todos los momentos sucesivos del tiempo⁽⁴⁰⁸⁾. Desde allí contempla y domina, en el espejo de sus ideas creadoras, todas las cosas materiales; las ve, y acoge (o permite) sus iniciativas en el instante sin duración que define el hoy divino. Desde el punto de vista, pues, de los designios eternos, todos los acontecimientos que forman parte del plan querido por Dios –"necesario hipotéticamente"– son fijados por Él inmutablemente –son "necesarios por suposición"–.

"Así podemos concebir, dice Maritain, a base de los momentos de razón que nuestro humano modo de entender distingue en la divina voluntad, que el complicadísimo drama de la historia y de la humanidad, con sus infinitos vericuetos, queda inmutablemente definido desde toda la eternidad por el total e infinitamente simple acto, que todo lo abarca, de la ciencia y la libre voluntad divinas, teniendo en cuenta a los existentes libres y sus anonadaciones... El hombre no modifica el plan eterno, pero toma parte, por su facultad de decir no, en su concepción y fijación eterna" (CT, OEC IX 114–115).

Ciertamente habrá pérdidas, pérdidas reales provocadas por la fisura introducida en el ser por el mal, pero serán compensadas, ya en el transcurso de la historia y de manera relativa y secundaria, por todo el inmenso caudal de bienes temporales (Cfr. PhH, OEC X 663 y ss; 715–717 y 731–733) y en el orden de la gracia –al que están ordenados pura y simplemente todos los males permitidos por Dios y en el que un acto de bondad vale más que todos los demás actos del mundo juntos– por la Cruz redentora de Cristo y la manifestación definitiva de la justicia eterna (Cfr. DPM, 86–89 y PhH, OEC X 718–722).

§3. Una incursión en la Teología: predestinación y reprobación.

Nos queda aún por abordar una última cuestión que forma parte también de las reflexiones maritainianas: ¿cómo se cumple el plan divino respecto a los "actos humanos" y su ordenación al fin supratemporal al que el hombre está llamado?

⁽⁴⁰⁸⁾ Maritain dice recoger esta tesis, ya clásica, de S. PEDRO DAMIAN (Cfr. *Ep. IV de Omnipotentia*, c. 8, P. I, 145, Col. 607 B), y más tarde de SANTO TOMAS (Cfr. *I Sent.*, dist. 38, q. 1, a. 5) y JUAN DE SANTO TOMAS (Cfr. *Curs. theol.*, t. II, disp. 9, a. 3); pero ya aparecía en BOECIO (Cfr. *De cons. philos.*, L. V, prosa 6ª, sobre todo §8, 15 y 41).

Nuestro interés por temas de esta índole, esencialmente teológica, se explica –en primer lugar– porque se trata de cuestiones que conciernen al destino humano y que, por tanto, merecen ser atendidas; y después, porque nuestro autor ha respondido a ellas por una prolongación de sus puntos de vista metafísicos, y puede resultar útil analizar cómo se desenvuelven éstos en el ámbito teológico⁽⁴⁰⁹⁾.

1. Como preámbulo a su discurso, Maritain introduce una distinción común entre los teólogos: la distinción virtual en Dios de una "voluntad antecedente" y una "voluntad consecuente". *"No quiere ella decir, afirma nuestro autor, que haya en Dios dos actos diferentes de voluntad, sino un simple y único querer en acto puro que tiene como término, ya una cosa querida como primordial y originariamente y de un modo que no será infaliblemente seguido de un efecto, ya una cosa querida como definitivamente y de un modo que irá infaliblemente seguido de un efecto"* (CT, OEC IX 101. Nota 111)⁽⁴¹⁰⁾.

En su lenguaje metafísico, Maritain prefiere denominarlas "voluntad primordial o incircunstanciada" –"querer formal" y "razón primera de la economía divina", pero "condicional", "desnuda"– y "voluntad definitiva o circunstanciada" –voluntad "absoluta" de Dios de "hacer" o de "permitir"–. Por la primera, el Amor creador quiere que todos los hombres alcancen el fin sobrenatural para el que han sido creados en el orden de la gracia, pero lo quiere según el modo propio de la falible libertad humana, es decir, activando su obrar con mociones rechazables. Por la segunda, acoge o permite definitivamente sus libres iniciativas, habida cuenta de las circunstancias particulares.

Desde este punto de vista, dice nuestro autor, *"los existentes libres que consiguen su fin último, sólo consiguen porque Dios, anteriormente a cualquier consideración de sus actos buenos y meritorios, lo quiso así por su primera voluntad confirmada por su voluntad definitiva. Los existentes libres que dejan de conseguir su fin último, lo pierden porque así lo han querido y por haberse sustraído libremente a la*

⁽⁴⁰⁹⁾ Puede hallarse un resumen de las objeciones interpuestas a la posición maritainiana respecto al misterio del mal desde la teología, en el artículo varias veces citado del P. Marie-Joseph NICOLAS, "a libertad humana y el problema del mal", pp. 256–260.

⁽⁴¹⁰⁾ Cf. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, libro II, c. 29; SANTO TOMAS DE AQUINO, *De Veritate*, 23, 2 y S. JUAN DE SANTO TOMAS, *Curs. theol.*, t. III, disp. 5, a. 8.

ordenación de la voluntad primordial; Dios lo permite en razón de la anonadación por la que su libertad, sobre todo en el postrer instante de su vida, hizo estéril la divina activación, precipitándolos en el mal. Éstos son los preconocidos (praesciti), dice Santo Tomás. Los otros son los predestinados. Y todo está ya fijado, es cosa hecha desde toda la eternidad, porque cada instante del tiempo está presente a la eternidad divina, a la voluntad eterna y la eterna visión de Dios" (CT, OEC IX 102–103).

En virtud de su respuesta al bien supratemporal al que el hombre está ordenado, predestinación y reprobación ocupan también, por tanto, un puesto en el plan de Dios. ¿Cómo dar razón de esta inclusión?

Para los "tomistas rígidos"⁽⁴¹¹⁾, lo que explica la condición de "elegidos" o predestinados es una libre elección de Dios, un "amor de predilección"; lo que explica la reprobación de los "no elegidos", en cambio, es una "especie de indiferencia"; amor e indiferencia previos a todo mérito o demérito y dependientes únicamente de la voluntad divina.

Maritain ha visto perfectamente que esta teoría no tiene demasiada consistencia ni es compatible con el espíritu universalista del Evangelio. Un sencillo ejemplo, deja al descubierto todas sus deficiencias: pensemos, dice nuestro autor, en un ama de casa que desea hacer mermelada de manzana. Dispone para ello, de un gran cesto de manzanas de calidad similar; escoge algunas y otras, como consecuencia, son abandonadas. Después de varios días, éstas, que habrán acabado por pudrirse, serán arrojadas a la basura: no están ya buenas, se han corrompido por sí solas. He aquí la reprobación negativa "ante praevisa demerita" del tomismo rígido.

La idea que nuestro filósofo se hace de la cuestión es bien distinta y se basa, de nuevo, en su decisión de llevar al extremo la disimetría entre la línea del bien y la línea del mal.

Por su voluntad antecedente, Dios quiere con gratuidad absoluta "*que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad*"⁽⁴¹²⁾; los "elige" a todos –

⁽⁴¹¹⁾ Por ejemplo, el P. Jean-Hervé NICOLAS, "La permission du péché", *Revue thomiste*, LX, 4, oct/dic. 1960, pág. 535 y ss.

⁽⁴¹²⁾ 1 Tim 2, 4.

aunque condicionalmente—. En algunos casos excepcionales, puede —por un misterioso "amor de predilección" propio de su absoluta libertad— elegir desde el principio e incondicionalmente a algunos hombres, dándoles una moción, ya en primera instancia, irrechazable al bien. Lo normal, sin embargo, en el régimen general de los escogidos (los que NO toman la iniciativa de no—considerar la regla) es que la moción rechazable fructifique naturalmente en moción irrechazable y la voluntad primordial de Dios sea confirmada "pura y simplemente" por su voluntad definitiva. Se dice entonces que han sido *"incondicionalmente elegidos desde antes que el mundo fuera, desde toda la eternidad... <ante praevisa merita>, en razón únicamente de la pura iniciativa de la bondad divina"* (DPM, 104), pues se han limitado a no frustrar ésta y están presentes al eterno hoy de la ciencia de Dios.

En cambio, los que Santo Tomás llama "preconocidos", los "réprobos", lo son, según Maritain, *"por su culpa y en razón de sus deméritos"* (DPM, 105).

En el nivel C, el del pecado contra el Todo trascendente al que el hombre está ordenado, la ley de fructificación de los actos tiene su aplicación suprema. *"La voluntad del condenado, dice nuestro autor, está dividida, desgarrada. Sufre él una pena aflictiva que no quiere, a la que tiene horror: en efecto, tiende naturalmente a Dios en virtud de la estructura de su ser y por el hecho de que ha sido ordenado a la visión sobrenatural de Dios;... puesto que una felicidad que colma hasta el infinito su capacidad de desear le ha sido mostrada —en el instante mismo que la rechaza— y ha despertado el hambre de todo su ser, la beatitud sobrenatural se ha convertido para él en el único término en el cual y por el cual su ordenación natural a Dios puede ser satisfecha; se ha convertido para él en un bien reclamado por su ser, un <bonum debitum> (ontológicamente debido, no moralmente debido): un bien cuya ausencia es una privación y la peor de todas.*

Pero al mismo tiempo, habiendo rechazado libremente a Dios como fin sobrenatural, le ha rechazado de una vez como fin natural. Le detesta por un acto libre en el que está firme, y prefiere a la verdadera beatitud la falsa beatitud que ha escogido, su orgullo. Este es su fin último querido por encima de todo, incluso con el precio de toda especie de sufrimiento y privación, —ser un dios por sus propias fuerzas, he aquí su beatitud—. No puede revocar esta elección, porque se refiere al fin último y ha sido cumplida en plena luz espiritual, fijando la voluntad en sí mismo, de tal manera que todos los actos

subsiguientes de querer no serán efectuados sino en virtud de este acto. Hay pues desgarramiento, pero no arrepentimiento, no pide perdón alguno, rechazaría el perdón si le fuera ofrecido, quiere continuar en este estado" (NL, OEC IX 935-936).

En este mismo nivel, la justicia divina tiene su mayor epifanía: extrae de los pecados un bien mayor para el orden universal, la reordenación existencial adecuada al condenado que lo coloca por debajo de este orden y de los privilegios de la personalidad; y los permite Dios "en razón de su obstinación en el mal" (no "en vistas de su justo castigo"), haciendo de esta obstinación ocasión para manifestar su justicia. *"Así, concluirá nuestro autor, la eterna justicia debe ser designada, si buscamos imágenes humanas, menos como la misteriosa cólera, que como la misteriosa paciencia de Dios, que sufre que su misericordia sea finalmente rechazada, que una criatura sea para siempre y por su libre elección su propio dios. En un sentido infinitamente más profundo que en el caso de los castigos de la vida terrestre, el hombre tiene lo que ha querido"* (NL, OEC IX 936).

2. La originalidad de los puntos de vista maritainianos en esta cuestión radica, precisamente, en su consideración disimétrica de las líneas del bien y del mal.

Una tesis tan aparentemente simple como la de que la causa de nuestra reprobación hay que buscarla en nuestros propios deméritos, no aparece explícitamente, por ejemplo, en los textos tomistas. El Aquinate dirá que *"la razón de la predestinación de unos y de la reprobación de otros, se puede hallar en la misma bondad divina"*⁽⁴¹³⁾, que, queriendo estar representada en todas las cosas, predestina a unos mostrando su misericordia y reprueba a otros ejerciendo su justicia. En la elección concreta de los predestinados y la no elección de los réprobos –que supone un "trato desigual para los que no son desiguales"–, no hay, por lo demás, injusticia alguna pues *"el efecto de la predestinación, añade Santo Tomás, no es pago de una deuda sino don gratuito"*⁽⁴¹⁴⁾ que se da a quien se quiere; exactamente, se piensa, como el dueño de la viña en la parábola evangélica⁽⁴¹⁵⁾.

⁽⁴¹³⁾ *Sum. theol.*, I, q. 23, a. 5, ad. 3.

⁽⁴¹⁴⁾ *ibidem*, I, q. 23, a. 5, ad. 3.

⁽⁴¹⁵⁾ Mt 20, 1-16.

La interpretación de los "tomistas rígidos" parece ser, por tanto, más fiel a la letra tomista que la de Maritain, al menos en este punto. Ya hemos visto, no obstante, que la respuesta de éstos no respeta en todos los sentidos la inocencia de Dios ni su voluntad, al menos antecedente y condicionada, de que todos los hombres se salven, voluntad que sí está explícita en el Aquinate⁽⁴¹⁶⁾ y en la Sagrada Escritura⁽⁴¹⁷⁾.

Maritain, en cambio, al introducir la noción de "moción rechazable", ha podido desequilibrar la balanza del lado de la criatura –en la línea del mal– sin afectar, por ello, a Dios. ¿Lo ha conseguido también en la línea del bien y en relación a la predestinación?

– 3. Las referencias de la Escritura sobre la predestinación son abundantes y bastante reveladoras: confirman su existencia⁽⁴¹⁸⁾, la caracterizan como libre y gratuita elección divina⁽⁴¹⁹⁾, aseguran su infalibilidad e inmutabilidad⁽⁴²⁰⁾, y su realización por medio de nuestra cooperación⁽⁴²¹⁾.

Todas estas notas han sido recogidas por Santo Tomás en la *Summa theologiae*: Dios elige a los predestinados por un acto libérrimo de su voluntad y los ama así con un "amor de predilección"⁽⁴²²⁾; acto, que es absolutamente cierto⁽⁴²³⁾ y gratuito⁽⁴²⁴⁾ ("ante praevisa merita"). Admite, además, que en su "ejecución" (no en su "concepción")

⁽⁴¹⁶⁾ Cfr. *Sum. theol.*, I, q. 19, a. 6 y q. 23, a. 4, ad. 3.

⁽⁴¹⁷⁾ I Tím 2, 4.

⁽⁴¹⁸⁾ Mt 25, 34; Rom 8, 28–29; Ef 1, 4–6.

⁽⁴¹⁹⁾ Ex 33, 19; Ps 18, 20; Mt 22, 14; Jn 15, 16; Ef 1, 4; I Cor 4, 7; Rom 11, 5 y 35–36; Tit 3, 5.

⁽⁴²⁰⁾ Jn 6, 39; 10, 27–28; 17, 12; II Tím 2, 19.

⁽⁴²¹⁾ Rom 8, 12; Fil 2, 12; II Cor 6, 3 y II Pedro 1, 10–11.

⁽⁴²²⁾ I, q. 23, a. 4.

⁽⁴²³⁾ I, q. 23, a. 6 y 7.

⁽⁴²⁴⁾ I, q. 23, a. 5.

pueda ser ayudada por nuestras buenas obras y por las oraciones de los santos⁽⁴²⁵⁾.

La afirmación maritainiana de que la masa común de los elegidos sigue el régimen ordinario de las "mociones rechazables", parece haber ampliado el campo posible de esta cooperación: ¿cómo podría mantenerse si no su ley de "fructificación de los actos"? Esta cooperación humana, sin embargo, no puede llegar a determinar en modo alguno a la providencia divina; toda la iniciativa de la elección sigue correspondiendo a Dios, a su bondad y su amor creador y salvador; no tomar la iniciativa de no considerar la regla, dice nuestro autor, nada añade como mérito, es una "*pura condición material*" (DPM, 106).

Hasta aquí todo parece coherente. Maritain añade, no obstante, que en casos excepcionales, Dios puede conceder desde el principio una "moción irrechazable" al bien moral, eligiendo incondicionalmente a algunos seres. Para este grupo privilegiado de predestinados es para el que nuestro filósofo reserva "en el sentido más fuerte" de la palabra el "amor de predilección" de Dios: la elección tiene su razón de ser en sí misma, o puede ser consecuencia –precisa en el *Court traité*– de "*rescates pagados por las almas en la comunión de los santos*" (CT, OEC IX 97).

Al margen de que en esta última apreciación, si se quiere ser fiel al texto tomista, convenga añadir <consecuencia en el orden de la ejecución, en los efectos de la predestinación, no en su preordenación>, interesa analizar si estos "casos excepcionales" no enturbian, de alguna manera, los propósitos que Maritain mismo se ha marcado. ¿Por qué razón romper ahora el curso normal de la naturaleza, esquivando la falibilidad que a la libertad de toda criatura conviene? Si nuestro autor se ha esforzado por demostrar que la única razón de la reprobación son los deméritos de los condenados, ¿no resulta un agravio comparativo, y hasta una arbitrariedad, que haya predestinados "incondicionalmente elegidos" desde un principio?

Por este lado, ni la respuesta tomista ni la maritainiana parecen ser satisfactorias. Ambas se basan en la parábola evangélica de los obreros enviados a la viña en diversos momentos de la jornada (Mt 10, 1–16). Ciertamente, hay para ellos un trato desigual, pero no hay injusticia porque TODOS RECIBEN EL MISMO JORNAL, un jornal, por lo demás, gratuito. El problema en el punto que ahora tratamos, es que unos son

⁽⁴²⁵⁾ I, q. 23, a. 8.

incondicionalmente predestinados y otros, en cambio, condenados por sus deméritos.

Recordemos el ejemplo con el que Maritain desentrañaba los errores de la posición tomista rígida y apliquémoslo, en nuestra actual perspectiva, a él mismo: un ama de casa desea hacer mermelada de manzana. Dispone para ello de un cesto de manzanas de calidad similar. Escoge (incondicionalmente) algunas de ellas, mientras que las demás, a las que no desea mal alguno, antes al contrario, proporciona la temperatura y demás condiciones precisas para su conservación, las deja para ver si maduran un poco más. Pasado un tiempo, algunas de éstas, en lugar de madurar se habrán podrido y no habrá más remedio que arrojarlas a la basura. En rigor, dependía de la libre voluntad del ama de casa escoger unas u otras, y no puede atribuírsele a ella –que plantó y cuidó, además, el manzano con esmero y dedicación– que algunas, después de ser recolectadas, pasado el tiempo se pierdan. Tampoco impone su elección que todas las no elegidas incondicionalmente se pudran (como sí parecía ocurrir en el caso de los tomistas rígidos). Pero, pese a todo, no puede dejarse de considerar que, de alguna manera, sus legítimas preferencias les afectan gravemente.

No parece que este escollo pueda salvarse sin rechazar que Dios conceda "mociones irrechazables" al bien en el orden de la salvación y elija incondicionalmente y desde un principio a un grupo de privilegiados para ser predestinados, al margen de su propia cooperación. La parábola de los talentos (Mt 25, 14–30 y Lc 19, 11–28) puede proporcionarnos, a este respecto y con algunas matizaciones, luces muy interesantes.

De acuerdo con mi hipótesis, el "amor de predilección" de Dios se manifestaría, primero, en la elección de los posibles. Este amor creador de Dios no comete injusticia pues da la existencia real al mismo tiempo que su voluntad ama; y segundo –de acuerdo con la parábola–, no en otorgar "mociones irrechazables" sino "mociones rechazables" de rango más elevado (mayor número de talentos), mociones a las que habrá que responder sí o no y en mayor o menor medida según las exigencias divinas, adecuadas a la cantidad de talentos recibidos. El pueblo elegido (Israel), por ejemplo, puede ser así infiel a su misión, y los gentiles entrar a formar parte de ella e incluso, en sentido teológico, "ser más amados", pese a haber recibido menores gracias, si éstas han fructificado (Cfr. DPM, 106–107).

En esta perspectiva, la disimetría entre las líneas del bien y del mal es respetada en toda su radicalidad, como lo es también la falible libertad de la criatura. La

cooperación humana y la ley de fructificación de los actos encuentran, creo, su adecuado cumplimiento, sin menoscabo de la libertad divina y de la gratuidad de su elección. Dios reparte SUS talentos entre todos, libremente, y a su bondad y amor salvadores corresponde la primera iniciativa salvífica; "negociar" es, en este caso, pura y simplemente no tomar la iniciativa de no considerar la regla, no frustrar la voluntad primordial de Dios que quiere que todos los hombres se salven.

Además, la parábola de los trabajadores de la viña puede ser asumida ahora sin el menor temor. Imaginemos a un sirviente que ha revalorizado sus talentos en mayor número que los demás (ha trabajado desde las primeras horas de la jornada): ¿considerará injusticia el haber recibido el mismo jornal –la salvación– que el que sólo los ha podido revalorizar en menor número (ha trabajado menos horas por elección divina)?

No estará de más añadir, para terminar, que este punto de vista es perfectamente compatible con la nota adicional de Maritain a la 3ª edición de *Dieu et la permission du mal*. Trata allí, a título de hipótesis, de dar razón de los actos "más o menos buenos", a partir de lo que llama "anonadamiento diminutivo" o "secundum quid": si se considera la "moción rechazable" como una activación divina dirigida hacia un bien excelente, el agente creado sólo podrá alcanzar en plenitud éste si no se sustrae "en absoluto" y en grado alguno a la moción de Dios; cualquier mínima desatención del intelecto o no-aplicación del querer "a algún aspecto o rasgo del bien" excelente, rebajaría la bondad del acto e introduciría en él notas de imperfección (no propiamente de falta moral).

- EPILOGO: HOMBRE Y DIOS. UNA VISION DE CONJUNTO DE LA
TEOLOGIA NATURAL DE JACQUES MARITAIN.

Después de haber estudiado minuciosamente todos los aspectos que conforman la Teología Natural maritainiana, desde sus fundamentos hasta sus últimos desarrollos referidos al misterio del mal, es el momento de recapitular los puntos esenciales de su contribución a la filosofía contemporánea de Dios.

De forma general, esa contribución no puede desligarse de la situación histórica que ha tocado vivir a nuestro autor y que él mismo ha diagnosticado como una época en la que *"la sustancia de la civilización humana está en peligro, la razón falseada y pervertida en su raíz"* ("Un nouveau livre sur Dieu", OEC I 1106) y el hombre desorientado y vacío. En estas circunstancias, urgía que el sujeto-persona, en su compleja integridad de caracteres, recuperara la perspectiva de su fin último para estabilizarse en una conquista de la libertad verdadera en los órdenes espiritual y social.

La Teología Natural se enmarca en esta tarea al intentar dar cuenta de la relación hombre-Dios en el orden especulativo. Aun con tantas variantes posibles como individuos, esta relación –creo– podría ser considerada, desde un punto de vista global, al menos de cuatro maneras distintas:

- el hombre puede alcanzar a Dios y descansar en Él quizá, como en el caso de Maritain o Agustín de Hipona, después de una larga y penosa búsqueda.
- el hombre puede rechazar a Dios y luchar contra toda "heteronomía": es la actitud del ateísmo combativo y antiteísta de nuestra edad contemporánea.
- en una agonía constante, el hombre puede embarcarse en una búsqueda de Dios sin término ni descanso: el ejemplo más próximo a nosotros, en este plano, es el de Miguel de Unamuno; y por fin,
- puede mostrar un absoluto desinterés por la cuestión de Dios y considerarla carente de sentido: se tiende entonces, idealmente, a reposar en el puro agnosticismo o en una variante del ateísmo como la comtiana.

En Maritain, cuya trayectoria vital ha discurrido por el primero de los caminos citados, la Teología Natural ha nacido de una inquietud personal. Por eso tiene un aire mucho más cercano al hombre concreto que las complicadas elucubraciones de otros filósofos: ha investigado el significado del ateísmo actual, ha puesto al día y actualizado a nuestro lenguaje

las tradicionales vías tomistas, ha descubierto –ya en un plano prefilosófico accesible a todos como una dote de la naturaleza– la vía intuitiva primordial de aproximación a Dios, ha propuesto una sexta vía perfectamente ajustada a las aspiraciones y mentalidad del hombre de hoy, ha reservado para ámbitos diversos de la razón práctica como el artístico, el ético o el místico otras vías de acercamiento a Dios de orden natural y prefilosófico y, por fin, no ha dudado en abordar con audacia y humildad a la vez, la tragedia del mal, ahora más dolorosa y cercana que nunca a la sensibilizada conciencia del hombre.

1. Todas estas aportaciones, sin embargo, requerían, como ya se hizo ver, de una previa "liberación" y "saneamiento" de la inteligencia contemplada por nuestro autor como la más importante de las necesidades prácticas impuestas por el estado actual del mundo. Por un lado, frente a los "males dominantes" del idealismo y el cientismo, Maritain pretenderá fijar de una manera sólida el valor universal, real, trascendental y analógico de nuestro conocimiento; y por el otro, nos pondrá en contacto con la sobreabundancia del ser a través del germen de su intuición metafísica.

a) La restauración de la objetividad de nuestra inteligencia, que constituye la solución maritainiana del problema gnoseológico planteado por el realismo crítico, se propone superar las limitaciones impuestas por otras soluciones fenomenistas y, con ello, garantizar en última instancia nuestro acercamiento especulativo a Dios. La he considerado, por tanto, como el fundamento gnoseológico esencial de nuestro conocimiento de Dios en la perspectiva maritainiana.

b) Junto a él, la luz primordial de la idea de ser, que abraza en su analogicidad la totalidad de lo real y nos descubre el valor ontológico de los primeros principios, ha permitido a nuestro filósofo aplicarse no sólo a un conocimiento objetivo de las realidades contingentes, sino –en modo parcial y diverso– al conocimiento de Dios mismo. Por eso he hablado de la intuición metafísica del ser como de una segunda columna esencial de nuestro acceso racional a Dios.

Los dos fundamentos citados y sobre los que hemos tratado largamente en

este trabajo, se traducen para Maritain en un encuentro de la inteligencia con el misterio ontológico, que está a la base de toda reflexión filosófica. Hablar de encuentro, significa aquí, en realidad, una exigencia de adecuación del pensamiento humano al ser y no la inclusión del ser en el pensamiento humano. En esta medida, el planteamiento maritainiano es un planteamiento "antimoderno". Pero exige también una consideración adecuada y no recortada de la inteligencia y un respeto por el carácter análogo y trascendental del ser, que permiten calificar la posición de Maritain como "ultramoderna".

Más allá de las concepciones modernas y su desconocimiento del "papel" de la idea, la recuperación del justo equilibrio pasaba, para Maritain, por una redención del carácter intuitivo y cognitivo de la percepción intelectual humana. Si hay algo propiamente original en su "epistemología existencial" que, a la vez, ha sido blanco de las mayores críticas por parte de algunos "neotomistas", es este énfasis en una intuitividad que alcanza todas las operaciones del entendimiento y se halla presente en todos los saberes.

Por lo demás, la aplicación del intelecto –como facultad de lo real– a la experiencia es la que hace posible, a través de la intuición metafísica del ser, captar el valor análogo de este concepto y justificar un posterior conocimiento discursivo –positivo aunque parcial– de la realidad divina, que había sido considerado imposible por el agnosticismo moderno.

Intuitividad y discursividad son, pues, inseparables. *"Tres fórmulas, –dice nuestro filósofo a este respecto–, tengo como principios:*

–En primer lugar: Por sí solo y sin el control de la intuitividad del intelecto vuelto hacia lo real, el discurso de la razón no puede sino extraviarse, omitiendo tomar una bifurcación cuando es preciso o tomando caminos equivocados.

Por sí sola y sin el control de la razón sobre la justeza de las construcciones conceptuales y el rigor de las conexiones lógicas, la intuitividad no puede más que girarse hacia cosas distintas de la pura objetividad del intelecto y, por consiguiente, conceptualizar erróneamente.

–En segundo lugar: La intuitividad del intelecto vuelto hacia lo real no es una simple cualidad individual que da ventaja a tal o cual pensador sobre los otros; es necesaria para la validez del pensamiento como saber.

–En tercer lugar: no hay saber sin intuitividad" (AppSE, 391–392).

Como ha dicho V. PELLEGRINO, para el filósofo tomista "*la razón sin intuición es ciega..., la intuición sin la razón es incommunicable..., y ambas, intuición y razón, son medios para la solución de los problemas y el conocimiento del misterio de lo real*"⁽⁴²⁶⁾.

2. Este equilibrio entre intuición y razón es el que permite también a Maritain, ya inmerso en el ámbito de la Teología Natural, superar tanto el racionalismo como el irracionalismo: ni tenemos, en nuestro estado actual, una intuición de la realidad divina, ni podemos llegar a conocer ésta exhaustivamente; pero, partiendo de la intuición metafísica del ser y avanzando "al paso de la razón", sí podemos alcanzar un conocimiento analógico de Dios ("per speculum in aenigmate") que se transforma además en la cumbre, en una cierta "contemplación filosófica".

Respecto a la contribución maritainiana en este punto, y aparte de los juicios de DALY⁽⁴²⁷⁾ –que considera que la Teología Natural de nuestro autor está mediatizada por su concepción de la filosofía cristiana y no preserva, por ello, una autonomía real respecto de la Teología de la Fé– y de REITER⁽⁴²⁸⁾ –que la juzga inseparable de su personal experiencia religiosa–, cuatro han sido las hipótesis interpretativas de mayor trascendencia:

a) A. GNEMMI⁽⁴²⁹⁾ la cree "válida en su intención de fondo" (la vía prefilosófica), pero exige una "rigorización" que vendría dada por la institución adecuada del principio de no contradicción como fundamento includible de nuestro acceso especulativo

⁽⁴²⁶⁾ "Intuizione, ragione e misterio in Jacques Maritain", en *Atti del Convegno internazionale di studio*, promosso dell'Università cattolica, Milano 20–23 ott. 1982, Vita e pensiero 1983, pp. 547–559.

⁽⁴²⁷⁾ *Natural knowledge of god in the philosophy of Jacques Maritain. A critical study*. Officium libri catholici, Rome 1966.

⁽⁴²⁸⁾ *Intuition und Transzendenz: die ontologische struktur des Gotteslehre bei Jacques Maritain*. Epimela 9, München, Salzburg, Pustet 1967.

⁽⁴²⁹⁾ "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. II. La ricerca di Dio", en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1972 (64), pp. 485–517.

a Dios. Por eso habla de una "contribución perfectible".

b) A. MOSCHETTI⁽⁴³⁰⁾ propone que debe ser contemplada en su conjunto y entonces aparece "integrada místicamente". El término de la metafísica desembocaría en Maritain, según este autor, en la mística natural.

c) A. H. WINSNES⁽⁴³¹⁾, incidiendo en el carácter de misterio asignado por nuestro autor al ser, orienta su Teología Natural hacia una especie de "ontología de lo inagotable" cercana a las posiciones del existencialismo cristiano de Marcel.

- d) Por fin, P. CODA⁽⁴³²⁾ considera que la línea en la que se insertan las reflexiones de Maritain y que es la que debe ser prolongada para caracterizar adecuadamente su Teología Natural, está fijada –por un lado– por la dinamicidad del <actus essendi> y –por el otro– por la potencialidad teológica immanente a la vía primordial, la noción de <creaturalidad> como relación ontológica del existente con <Dios–misterio>.

Todas estas propuestas tienen en común sus pretensiones de explicitar las virtualidades de una Teología Natural que, como la maritainiana, ha abierto más puertas de las que ha sellado. Pecan sin embargo –como he intentado hacer ver a lo largo de algunos apartados de este trabajo– de cierta unilateralidad.

En mi opinión, la Teología Natural de Maritain –dirigida a responder, sobre todo, a la cuestión "an est"– se orienta, en general, en dos vertientes perfectamente compatibles con los principios metafísicos tomistas y que ya estaban –explícita e implícitamente– presentes en la obra del propio Santo Tomás: una vertiente cosmológica y una vertiente antropológica, que comienzan en un plano prefilosófico y "cuasi-intuitivo" y

⁽⁴³⁰⁾ "La via esistenziale a Dio", en AA.VV., *Jacques Maritain*, a cura di Antonio Pavan, Quaderni di Humanitas, Morcelliana, Brescia 1967, pp. 289–318.

⁽⁴³¹⁾ *J. Maritain. Saggio di filosofia cristiana*, SEI, Torino 1960.

⁽⁴³²⁾ "Percezione intellettuale dell'essere e percezione confusa di Dio nella metafisica di Jacques Maritain", en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1981 (73), pp. 530–556.

se conceptualizan y justifican en el plano filosófico.

En la primera se enmarcan las cinco vías tomistas, cuyo principio material Maritain enriquece con las aportaciones de la ciencia moderna y cuyo principio formal –el de causalidad– ha intentado consolidar frente al empirismo, el trascendentalismo kantiano o, incluso, la filosofía modernista. Estrictamente, es para estas pruebas para las que nuestro autor apunta la "vía primordial". Pero ya dijimos que la intuición del ser también es, de alguna manera, la intuición de mi existencia. Por eso, en una intuición mucho más concreta y referida a la "vida propia del intelecto", juega también un importante papel –del lado antropológico– en la sexta vía.

No sólo gracias a esta segunda vertiente –en la que se pueden integrar también las vías de la razón práctica o la aproximación nacida de la antinomia entre sujeto y objeto– sino por su mismo origen –incardinado, como dijimos, en una inquietud vital personal– y hasta por el motivo fundamental de sus reflexiones –la necesidad de saciar la sed del hombre de hoy–, hay que estar de acuerdo con KOWALCZYK⁽⁴³³⁾ en que la Teología Natural de Maritain se encuentra mucho más próxima de lo que parece a las corrientes antropológicas de la Teodicea. Como el tomismo que representa, y que puede servir de enlace entre el tomismo existencial y el fenomenológico, las reflexiones maritainianas sobre Dios, aspirantes a erigirse en verdadera ciencia y auténtico saber demostrativo con fundamentos firmes y status propio, suponen una asunción enriquecida de la tradición y una apertura real a lo que nuestro autor concibe como más positivo de la modernidad.

Por otra parte, cimentar sólidamente la Teología Natural –que trata cuestiones concernientes al destino humano– resulta ser para Maritain un preámbulo absolutamente esencial para la ética y la religión. Para la primera, el concepto de Dios es uno de los conceptos metafísicos pre-requeridos. Para la segunda, en el plano personal, nos revela como realidad existente el polo principal de la relación religiosa, constituido por la divinidad; y en un ámbito más general, libera a la Religión positiva de las acusaciones de simbolismo u ontologismo. Como ha dicho acertadamente U. PELLEGRINO, *"la demostración metafísica*

⁽⁴³³⁾ "Le rôle de la sixième voie de J. Maritain dans la philosophie moderne de Dieu", en *Divus Thomas*, 1980 (83), pp. 381–393; "La sixième voie de Maritain et la philosophie moderne de Dieu", en *Jacques Maritain un philosophe dans la cité / A philosopher in the world*, University of Ottawa Press 1985, pp. 73–83.

de la existencia de Dios, en cuanto concluye en un Espíritu Infinito, trascendente al mundo, no sólo funda objetivamente la Religión Natural, sino también la interpretación realista, y no exclusivamente subjetiva, de la Revelación sobrenatural⁽⁴³⁴⁾.

3. En el marco de una preocupación antropológica se inserta también el discurso maritainiano sobre el misterio del mal: la cuestión requiere de una respuesta equilibrada a la relación entre la libertad de Dios y la libertad del hombre, el misterio divino y los misterios humano y del mundo, que dé satisfacción, de alguna manera, a la conciencia trágica del ser humano.

Nuestro filósofo ha proporcionado esa respuesta con la filosofía cristiana como instrumento de investigación y la inocencia de Dios como faro-guía garante de la posibilidad de integración de esas dos libertades y esos dos misterios. Junto a complejas explicaciones racionales, animadas por la convicción de que el misterio no debe confundirse con lo inconcebible, se impone también, sin embargo, el reconocimiento de que sus cumbres más altas son inalcanzables para la inteligencia humana en su estado actual. ¿Qué otro modo hay, además, de responder a la experiencia de lo que de por sí no tiene consolación sino con otra experiencia de orden superior, la experiencia del amor pascual?

M. J. NICOLAS ha visto muy bien que si hay algo que el estudio de Maritain nos enseña desde un punto de vista especulativo es *"un gran sentido de la libertad, de su grandeza, de su valor primordial a los mismos ojos de Dios. Que la esencia de la libertad lleva consigo la inevitabilidad del pecado (he ahí el lado patético de la creación) y que Dios prefiere salvar la esencia de la libertad antes que salvar a todos los hombres (sin ella), y toma sobre Sí mismo, por la Encarnación, el dolor que tiene su raíz en el pecado (he ahí una luz que pone en su lugar a todos los valores"*⁽⁴³⁵⁾.

Asimismo, para una filosofía cristiana de la cultura como la de nuestro autor, el respeto divino por esta libertad como valor trascendente de la persona humana significará que ningún hombre puede violar esa dignidad y la convertirá en criterio para juzgar de

⁽⁴³⁴⁾ Introd. a *Aticismo e ricerca di Dio*, Massimo, Milano 1982, pág. 38.

⁽⁴³⁵⁾ "La libertad humana y el problema del mal", en *Revue thomiste*, 1948 (48), pág. 269 de la trad. española de Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950.

cualquier orden socio-político. Por eso puede decirse que el conocimiento que la Teología Natural nos procura de la realidad divina contribuye a que el sujeto humano –también por este lado– pueda participar en una verdadera conquista de la libertad que sea constructora de "una nueva época de civilización". *"La empresa de esta nueva época..., que deberá ser –dice Maritain– un humanismo teocéntrico..., consistirá en rehabilitar al hombre en Dios y por Dios y... derivará... hacia una mayor comprensión y más profundo respeto por la criatura, hacia un deseo mayor de descubrir en ella cualquier vestigio de Dios"* (RetR, OEC IX 363–364). Pero, a la inversa, también dirá que, en la situación actual del género humano, será el "esfuerzo práctico" por redescubrir al hombre el que nos acabe conduciendo al redescubrimiento de Dios.

–

NOTA BIBLIOGRAFICA

I. BIBLIOGRAFIAS FUNDAMENTALES:

1959

BARS, H., *Maritain en notre temps*. Grasset, Paris. (Contiene una cronología de la vida y obra de Jacques y Raïssa Maritain hasta 1958: pp. 367–394).

1962

GALLAGHER, Donald and Idella, *The Achievement of Jacques and Raïssa Maritain: A Bibliography 1906–1961*, Doubleday and Company, New York 256 p. (Volumen exclusivamente dedicado a la bibliografía internacional de y sobre Maritain),

1963

FRAGA DE ALMEIDA SAMPAIO, L. *L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain*, Ed. Vrin, Paris. (Presenta una amplia bibliografía de los escritos maritainianos y de los estudios críticos a ellos dedicados en el período 1919–1959: pp. 169–211).

1966

DALY, M.F. – *Natural Knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain*, Officium Libri catholici, Rome. (Contiene una selecta bibliografía de las obras de y sobre Maritain, relevantes para el problema del conocimiento humano de Dios: pp. 131–139).

1973

VIOTTO, P. <Nota bibliografica> en *Maritain novant'anni*, Vita e Pensiero, vol. 56, n. 1, pp. 64–85. (Extensa recopilación bibliográfica que atiende, sobre todo, a las obras publicadas en lengua italiana. Incluye también un interesante apartado sobre los números monográficos de revistas internacionales dedicados a Maritain hasta 1972).

– Está previsto que las *Oeuvres Complètes de Jacques et Raïssa Maritain*, ahora en fase de publicación, incluyan como volumen complementario (XVII) una Bibliografía Crítica. Hasta la aparición de este volumen, los *Cahiers Jacques Maritain* están publicando suplementos bibliográficos que le sirven como preparación y adelanto. Como curiosidad, no está de más

añadir que el n. 1 de estos mismos *Cahiers* (septembre 1980, pp. 69–73) ofrece interesante documentación sobre las asociaciones internacionales que estudian en el mundo entero el pensamiento de Maritain.

II. OBRAS, ENSAYOS Y ARTICULOS DE MARITAIN RELEVANTES PARA EL ESTUDIO DE SU TEOLOGIA NATURAL:

A) *Oeuvres complètes* (OEC), Eds. Universitaires, Fribourg.

(Hasta la conclusión de este trabajo han sido publicados los diez primeros volúmenes).

*Tomo I (Ed. 1986):

- PhB: *La Philosophie Bergsonienne: études critiques*.
- AES: *Art et Scolastique*.
- "Un nouveau livre sur Dieu".

*Tomo II (Ed. 1987):

- EPh I y II: *Éléments de Philosophie I y II* (incluye en I: *Introduction générale à la philosophie* y en II: *Petite y Grande Logique*).
- Th: *Théonas*.
- ANT: *Antimoderne*.
- "EPhM": "L'esprit de la philosophie moderne".

*Tomo III (Ed. 1984):

- RI: *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*.
- TR: *Trois Réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*.
- RJC: *Réponse à Jean Cocteau*.
- PS: *Primauté du spirituel*.

*Tomo IV (Ed. 1983):

- DS: *Les Degrés du savoir*.
- "A propos d'un livre récent".

*Tomo V (Ed. 1983):

- SD: *Le Songe de Descartes.*
- DPhChr: *De la philosophie chrétienne.*
- RTL: *Du régime temporel et de la liberté.*
- SL: *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative.*
- FP: *Frontières de la poésie et autres essais.*
- PhNat: *La Philosophie de la Nature. Essai critique sur ses frontières et son objet.*
- "SIPh": "Sur l'idée du philosophe"

*Tomo VI (Ed. 1984):

- SctSg: *Science et Sagesse, suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale.*
- HI: *Humanisme intégral.*
- QC: *Questions de conscience.*
- SP: *Situation de la poésie.*

*Tomo VII (Ed. 1988):

- CC: *Le Crépuscule de la civilisation.*
- QE: *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle.*
- PSP: *La Pensée de Saint Paul.*
- PJ: *Pour la justice.*
- DHLN: *Les Droits de l'homme et la loi naturelle.*
- "ScPhetF": "Science, philosophie et foi".
- "SctSg": "Science et sagesse".

*Tomo VIII (Ed. 1989):

- DBàSTh: *De Bergson à Saint Thomas d'Aquin.*
- PPH: *Principes d'une politique humaniste.*

*Tomo IX (Ed. 1990):

- RetR: *Raison et raisons: essais détachés.*
- CT: *Court traité de l'existence et de l'existant.*
- PBC: *La Personne et le bien commun.*

- SAC: *La signification de l'athéisme contemporain*.
- HE: *L'Homme et l'État*.
- NL: *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*.
- "CPC": "De la connaissance par connaturalité".

*Tomo X (Ed. 1985):

- AppD: *Approches de Dieu*.
- IC: *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*.
- PhH: *Por une philosophie de l'histoire*.
- "PA": "Le Pêché de l'ange".

B) OTRAS OBRAS:

- CF: *Confession de foi*. Éditions de la Maison française, New York 1941.
- RoR: *The Range of reason*, The Centenary Press, London 1953.
- MAG: *Man's Approach to God*, "Wimmer lectures", vol. VIII, Latrobe, Pennsylvania: Archabbey Press 1960, 59 p.
- PhM: *La Philosophie Morale. Examen historique et critique des grands systèmes*. Librairie Gallimard 1960.
- "DSc": "Dieu et la science", en *La table ronde*, n. 179, déc. 1962, pp. 9-26.
- DPM: *Dieu et la permission du mal*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.
- CN: *Carnet de notes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.
- PG: *Le paysan de la Garonne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.
- DGHJ: *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Bruges, Desclée de Brouwer 1967.
- EChr: *De l'Église du Christ*, Bruges, Desclée de Brouwer 1970.
- AppSE: *Approches sans entraves*, Paris, Librairie Fayard 1973.

C) EN COLABORACION CON RAISSA:

- VO: *De la vie d'oraison*, Paris, Louis Rouart 1924.
- IEC: *Liturgie et contemplation*, Paris 1959.

III. OBRAS SOBRE MARITAIN CONSIDERADAS PARA LA ELABORACION DE ESTE TRABAJO:

A) DE CARACTER GENERAL:

- BARS, Henry. *Maritain en notre temps*, Paris, Grasset 1959.
- DAL MAZARO, Giovanni. *Jacques Maritain (la Filosofia contro le filosofie)*. Roma, Instituto bibliografico italiano 1945.
- DAUJAT, Jean. *Maritain, un maître pour notre temps*, Paris, Téqui 1978.
- FECHER, Ch. A. *The philosophy of Jacques Maritain*, Westminster, Newmann Press 1953.
- PAVAN, Antonio. *La formazione del pensiero di Maritain*, Padova, Editrice Gregoriana 1967.

B) EN NUESTRA INTRODUCCION:

- AA.VV. *Filosofia e scienze della natura*. Convegno di Urbino (26.11.82) sul tema Epistemologia e scienze naturali nel pensiero di J. Maritain. A cura di E. Garulli (Problemi di nostro tempo, 58).
- BOTTURI, F. "Verità e scienze. Prospettive dell'aporto epistemologico di Jacques Maritain", en *Atti del Convegno internazionale di studio promosso dell'Università cattolica*, Milano 1982, 20-23 ott., Vita e Pensiero 1983, pp. 409-424.
- BRUCKBERGER, R. M. "Réconciliation par la sagesse", en *Révue Thomiste* 1939 (45), pp. 163-175.
- CONNOLLY, F. G. "Science vs. Philosophy", en *The Modern Schoolmann*, XXIX, 1951- 1952, march 1952, pp. 197-209.
- DE KONINCK, Ch. "Les sciences expérimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature?", en *Culture, Sciences religieuses et profanes au Canada*, December 1941.
- FERNANDEZ ALONSO, A. "Scientia et philosophia secundum Sanctum Albertum Magnum", en *Angelicum*, XIII, pág. 39 y ss.
- GALEAZZI, G. "Caratteri dell'epistemologia umanistica di J. Maritain", en AA.VV., *Scienza e filosofia oggi*, Massimo, Milano 1980, pp. 235-246.

- HOENEN, P. "De valore theoriarum physicarum", comunicación en el *Congreso Tomista de Roma*, 1925, pp. 61-74 y 269-275.
- KILZER, E. La Philosophie des sciences de M. Maritain, (recensión en *Révue néoscholastique de philosophie*, Tomo XXXVII, 1934, Chroniques, pp. 466-468).
- LEROY, M. V. "Le savoir spéculatif", en *Révue thomiste* 1948 (48) (trad. española de Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950, pp. 291-396).
- LOSS, N. M. "Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain", en *Salesianum*, XII, 1950, pp. 96-125.
- NEPI, P. "L'unità del sapere tra scienza e sapienza", en AA.VV, *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 31-37.
- RENOIRTE, F. "La philosophie des sciences selon M. Maritain", en *Révue néoscholastique de philosophie*, X, 1933, Études critiques, pp. 96-106.
- SALMAN, P.D. "Philosophie et sciences", en *Journées d'études de la Société thomiste*, III, 1935, pág. 48 y ss.
- SIKORA, J.J. *The christian intellect and the mystery of being. Reflections of a Maritain thomist*, The Hayne, Martinus Nijhoff 1966, in-8, XI-192 p.

C) EN NUESTRA PRIMERA PARTE:

a) Sobre la epistemología de Maritain:

- ARCHAMBAULT, P. "Jacques Maritain ou l'Antimoderne", en *Correspondant*, Tome 303, Paris 1926, pp. 835-855.
- BARS, H. "Sujet et subjectivité selon Jacques Maritain", en *Études philosophiques*, 1975, n. 1, pp. 31-46.
- CASPANI, A. M. "Per una epistemologia integrale: la conoscenza per connaturalità in Jacques Maritain", en *Doctor communis*, Anno XXXV, n. 1, 1982, pp. 39-67.
- CLARK, M. T. "What Maritain Meant by <Abstractive Intuition>", en *Jacques Maritain philosophe dans la cité / A philosopher in the world*, University of Ottawa Press 1985, pp. 85-91.
- COLOSIO, I. "Giacomo Maritain <razionalista>", en *Sapienza*, 1974 (27), pp. 70-78.
- DAY, S.J. *Intuitive cognition. A key to the significance of the later scholastics*. The

Franciscan Institute St. Bonaventure, N. Y. 1947.

- FERNANDEZ, R. "L'intelligence et Monsieur Maritain", en *La Nouvelle Revue française*, Tomo XXIV, junio 1925, pp. 986-994.
- FIDELIBUS, G. "Realismo critico e critica della conoscenza nella filosofia di J. Maritain", en *Sapienza*, 1984 (37), pp. 3-28.
- FLIPPEN, D. "Intentionality and the Concept in Jacques Maritain", en *Jacques Maritain philosophe dans la cité/ A philosopher in the world*, University of Ottawa Press 1985, pp. 93-102.
- FRAGA DE ALMEIDA SAMPAIO, L. *L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain*, Paris, Vrin 1963.
- IVALDO, N. "L'intelligenza e le cose", en *Sapienza*, oct-dic. 1980, vol. XXXIII, pp. 413- 435; "La liberazione dell'intelligenza in Maritain", en AA.VV. *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 17-30.
- MICHELI, G. "Filosofia e ideosofia", en *Humanitas* (Brescia), 1972, n. 8-9, pp. 644-660.
- MORAWIEC, E. "O Intuicji intelektualnej u J. Maritaina", (L'intuition intellectuelle chez J. Maritain), en *Studia Philosophiae christianae*, 1972/8/1, pp. 39-89.
- NICOLAS, J-H. "Réalisme critique", en *Jacques Maritain, son oeuvre philosophique*, *Revue thomiste* 1948 (48). (En el texto, citamos por la traducción española de Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950, pp. 271-290).
- VAN RIET, G. *L'Épistémologie thomiste*. Université de Louvain 1946.
- VAN STEENBERGHEN, F. *Épistémologie*. Université de Louvain 1947.

b) Sobre la metafísica maritainiana:

- BERTI, E. "La scelta democratica in Maritain", en AA.VV. *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 145-148.
- BRAUN, E. "Peut-on parler d'<existentialisme> thomiste?", en *Archives de philosophie*, Tomo XXII, cahier II, avril-juin 1959, pp. 211-226; cahier IV, oct-dec. 1959, pp. 529-565.
- COTTIER, G. "De Bergson à la philosophie de l'être", en *Nova et Vetera*, 1983, *Lumière de J. Maritain*, n. 1 janvier-mars, pp. 27-45.

- CHUDY, W. "Poznanie istnienia (Bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych" (A Knowledge of existence –of being– in the conception of existential thomist), en *Studia Philosophiae Christianae*, 1981/17/2, pp. 19–40.
- DUCHARME, L. "La philosophie de l'être de Jacques Maritain", en *Actes du 1er. Congrès J.M. (AC)*. 10–oct–80. *Révue de l'Université d'Ottawa*, 1981, vol. 51, n. 4, pp. 629–643.
- ELISABETH, M. "Two contemporary philosophers and the concept of being", en *The Modern Schoolman*, 1948 (25), pp. 224–237.
- GNEMMI, A. "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in J. Maritain. I: La conoscenza metafisica", en *Rivista di filosofia neoescolastica*, 1972 (64), pp. 288–311; "Riflessioni su Jacques Maritain metafisico", en *Maritain novant'anni*, Vita e Pensiero 1973, vol. 56, n. 1, pp. 28–41.
- HERRERA, L. "Maritain y el existencialismo tomista", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1957 (1), n. 2, pp. 153–162.
- KELZ, C. R. "La cuestión metafísica del ente en el pensamiento de J. Maritain", en *Sapientia*, 1983, n. 147, pp. 67–72.
- KRAPIEC, A. M. "Analysis formationis conceptus entis existentialiter considerati", en *Divus Thomas*, (Plaisance) 1956, pp. 320–350.
- LACOMBE, O. "La Métaphysique de l'être", en *Recherches et débats du Centre des intellectuels catholiques*, juillet 1957, p. 49–65.
- LAZZARINI, R. "Intuizione dell'essere o intenzione dell'essere? (A proposito dell'ontologia di Jacques Maritain)", en AA.VV., *Jacques Maritain*, Quaderni di Humanitas, Morcelliana, Brescia 1967, pp. 18–25.
- MORAWIEC, E. "Pozycja pierwszych zasad w koncepcji metafizyki J. Maritaina" (Les principes premiers dans la philosophie de J. M.), en *Studia Philosophiae Christianae*, 1973/9/1, pp. 179–205.
- NICOLAS, J–H. "Jacques Maritain et la métaphysique", en *Revista portuguesa de filosofia*, Tomo XXIX, julho–setembro 1973, fasc. 3, pp. 391–415.
- OWENS, J. "Maritain's three concepts of existence", en *The New Scholasticism*, t. 49 (1975), pp. 295–309. (En el texto citamos por la traducción española de *Revista de Filosofía de México*, 1981, n. 42, sept–dic., pp. 401–414.
- PHILIPPE, Th. Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative, en *Comptes rendus del Bulletin thomiste*, tome IV, n. 5, janv–mars

- 1935, pp. 333-341.
- POSSENTI, V. "L'ontoteologia. Le intenzionalità fondamentali della teoresi di J. Maritain", in *Religione, ateismo e filosofia*, Biblioteca di scienza religiosa, 39. Roma. Ed. Las 1980, pp. 213-231.
 - RAUL VALLEJOS, M. A. "El inmanentismo ontológico de Jacques Maritain", en *Universidad de Antioquia*, (Medellín), 1954 (30), n. 115, pp. 501-504.
 - SWEENEY, L. "The Christian Existentialism of Jacques Maritain", en *Jacques Maritain philosophe dans la cité/ A philosopher in the world*, University of Ottawa Press 1985, pp. 31-41.

c) Sobre la concepción maritainiana de la filosofía cristiana:

- AA.VV. *La doute et la foi*. Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français, Desclée de Brouwer 1967.
- BEGNOZZI, L. "La filosofía cristiana secondo J. Maritain", en *Sapienza*, 1988 (45), pp. 293-298.
- COLOMBO, G. "La liberazione dell'intelligenza e la teologia in J. Maritain", en AA.VV. *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 48-70.
- COTTIER, G. "Un théologien? Non, un philosophe s'occupant de théologie", en *Jacques Maritain 1882-1973*, Nova et Vetera 1973, n. 3, pp. 223-225.
- DI ROVASENDA, E. "La funzione teologica del filosofo Maritain", en *Vita e pensiero*, 1983, n. 3 marzo, pp. 64-68.
- GALEAZZI, G. "Il problema della filosofía cristiana in J. Maritain", en *J. Maritain, protagonista del XX secolo*, Massimo, Milano 1984.
- JOURNET, Ch. "Jacques Maritain, théologien", en *Jacques Maritain 1882-1973*, Nova et Vetera 1973, n. 3, pp. 229-240.
- TERRACCIANO, A. "Il contributo teologico di J. Maritain", en *Asprenas*, 1983, n. 1 marzo, pp. 81-87.
- TOMASONI, F. "Jacques Maritain, l'apologeta della filosofía cristiana", en AA.VV. *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 129-138.

D) EN NUESTRA SEGUNDA PARTE:

a) Sobre el problema del ateísmo:

- AA.VV. *Maritain e Marx. La critica del marxismo in Maritain*. 2ª ed. Massimo, Scienze umane e filosofia-2, Milano 1979.
- BARBIELLINI AMIDEI, G. "Marx e Maritain. Un punto controverso della filosofia cattolica", en *Studi cattolici*, 1973, n. 146-147, pp. 274-279.
- BARS, H. *La politique selon Maritain*, Les Éditions ouvrières, Paris 1965.
- CORREIA, A. "Maritain e o ateísmo contemporâneo", en *Convivium*, Sao Paulo, 1973, n. 5, pp. 434-441.
- CROSSON, F. J. "Intentionality and atheism: Sartre and Maritain", en *The Modern Schoolmann*, LXIV, march 1987, pp. 151-160.
- DANTAS BARRETTO, G. "Maritain e a significação do ateísmo contemporâneo", en *Convivium*, Sao Paulo, 1973, n. 5, pp. 448-456.
- DEL NOCE, A. *Il problema dell'ateismo*. Il Mulino, Bologna 1964.
- GNEMMI, A. "Il problema dell'ateismo contemporaneo nella filosofia di Jacques Maritain", en *Atti del Convegno internazionale di studio promosso dell'Università cattolica*, Milano 20- 23 ott. 1982, Vita e Pensiero 1983, pp. 88-102.
- PAVAN, A. "Il marxismo, <ultima clesia cristiana>", en *Vita e Pensiero*, 1973, gennaio- febbraio, pp. 5-27.
- PELLEGRINO, U. Introd. a *Ateismo e ricerca di Dio* (con antologia del pensiero maritainiano), Massimo, Scienze umane e filosofia-16, Milano 1982.
- POSSENTI, V. "Maritain e il marxismo", en *Aggiornamenti sociali*, Novembre 1977, pp. 607-624 y Dicembre 1977, pp. 689-706.

b) Sobre la existencia y atributos divinos:

- BASTABLE, J. D. Approaches to God, in *Philosophical Studies* (Maynooth, Ireland), vol. 6 (1956), pp. 207-210.
- BOBIK, J. "The sixth way", en *The Modern Schoolmann*, jannuary 1974, vol. 51, 1973- 1974, pp. 91-116.
- BRAUN, G. "Philosophia negativa auf den Stufen ds Wissens", en *Kant-Studien*,

1959-60 (51), pp. 338-348.

- CODA, P. "Percezione intellettuale dell'essere et percezione confusa di Dio in J. Maritain", en *Rivista di filosofia neo scolastica*, 1981 (73), pp. 530-556.
- COTTIER, G. Approches de Dieu, en *Lumière et vie*, n. 15, mai 1954, pp. 411-413.
- DALY, M. F. *Natural knowledge of God in the Philosophy of Jacques Maritain*. Officium libri catholici, Rome 1966.
- DEGL'INNOCENTI, U. "Una nuova prova dell'esistenza di Dio", en *Aquinas*, 1958 (1), pp. 75-92.
- ELDERS, L. "Intelletto pratico e ricerca di Dio", en *Atti del Convegno internazionale di studio promosso dell'Università cattolica*, Milano 20-23 ott. 1982, Vita e Pensiero 1983, pp. 456-462.
- EVANS, J. Approaches to God, in *Thought*, vol. 30 (1955-56), pp. 121-123.
- GEIGER, L. B. Approches de Dieu, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1954 (30), pp. 268-270.
- GNEMMI, A. "Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in J. Maritain. II: La ricerca di Dio", en *Rivista di filosofia neo scolastica*, 1972 (64), pp. 485-517; "La via originaria a Dio nel pensiero di J. Maritain", en *Atti del VIII Congresso tomistico*, (Studi tomistici, 17), Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione cattolica, 1982, pp. 264-271.
- HILL, W. J. Approaches to God, en *The Thomist*, vol. XIX, july 1956, n. 3, pp. 392-398.
- JOURNET, Ch. Approches de Dieu, en *Nova et Vetera*, 28 (1953), pp. 316-319.
- KOWALCZYK, S. "Le rôle de la sixième voie de J. Maritain dans la philosophie moderne de Dieu", en *Divus Thomas*, 1980 (83), pp. 381-393; "La sixième voie de Maritain et la philosophie moderne de Dieu", en *Jacques Maritain un philosophe dans la cité / A philosopher in the world*, University of Ottawa Press 1985, pp. 73-83.
- KRAPIEC, M. A. "Approci a Dio. L'interpretazione di Jacques Maritain", en *Atti del Convegno internazionale di studio promosso dell'Università cattolica*, Milano 20-23 ott. 82, Vita e Pensiero 1983, pp. 119-124.
- LORENZINI, M. "Analogia e conoscenza di Dio in J. Maritain", en *Sapienza*, 1986 (39), pp. 39-73.

- LUNDGAARD SIMONSEN, V. *L'esthétique de Jacques Maritain*, Presses Universitaires de France, Paris 1956.
- MOSCHETTI, A. M. "La via esistenziale a Dio", en AA.VV. *Jacques Maritain*, a cura di Antonio Pavan, Quaderni di Humanitas, Morcelliana, Brescia 1967, pp. 289–318.
- NASH, P. W. Approaches to God, en *The Modern Schoolmann*, Nov. 1955, vol. 33, pp. 57– 60.
- NICOLAS, J-H. Approches de Dieu, en *Révue thomiste*, vol. 54 (1954), p. 176–179.
- PHELAN, G. B. Approaches to God, en *The New Scholasticism*, vol. XXIX, n. 3, july 1955, pp. 336–339.
- PHILIPPE, M. D. Approches de Dieu, en *Bulletin thomiste*, vol. IX, 1954–1956, pp. 569– 574.
- REITER, J. *Intuition und Transzendenz. Die ontologische Struktur des Gotteslehre bei Jacques Maritain*. (Epimeleia, 9). München, Salzburg, Pustet, 1967, in –8; *Argumente für Gott. Ein Autoren Lexikon*. Herderbücherei, Feiburg 1987, pp. 246–249.
- VAN STEENBERGHEN, F. Approches de Dieu, en *Révue philosophique de Louvain*, vol. 52 (1954), pp. 332–334.

E) EN NUESTRA TERCERA PARTE:

- DE FINANCE, J. "La filosofía de la libertad en Maritain", en *Revista de filosofía de México*, 1972 (5). n. 14–15, pp. 191–216.
- DIAZ, J. A. "El problema del mal en Jacques Maritain", en *Sapientia*, 1972, n. 105, pp. 257–272.
- GARRIGUES, J. M. "Dieu sans idée de mal", en *Nota et Vetera*, 1983/1, pp. 5–17.
- JOURNET, Ch. *Le Mal. Essai théologique*. Desclée de Brouwer, Bruges 1961; Dieu et la permission du mal, en *Nova et Vetera*, 39 (1964), pp. 72–74.
- NICOLAS, M. J. "La liberté humaine et le problème du mal", en *Jacques Maritain, son oeuvre philosophique*, *Révue thomiste* 1948 (48). (Citamos en el texto por la traducción española de Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950, pp. 238–270).

- RAUL VALLEJOS, M. A. "Jacques Maritain y el problema del mal", en *Universidad de Santa Fé*, 1971, n. 82, pp. 35-72.
- SANABRIA, J. R. "La dialéctica inmanente del primer acto de libertad según J. Maritain", en *Revista de filosofía de México*, 1972 (5), n. 14-15, pp. 297-321.
- SIKORA, J. Dieu et la permission du mal, en *The Modern Schoolmann*, vol. XLII, 1964, pp. 108-111.

